communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас”
София, бул. „Патриарх Евтимий” 22
тел. 9815670
Редакция
София 1000, ул. „Неофит Рилски” 61
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org
главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев
водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев
редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман
оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров
разпространение:
Стефан Банков
печат:
Печатница Digital Print Express.

През 2017 г. списание „Християнство и култура” излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискусионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура”, 2017
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!

Цена 5 лева.
Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com
ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии от Света гора на Николай Трейман.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА
година XV/2017/брой 10 (127)

съдържание

Християнство и история 5

От тангентите към кръга: религиите във времето Реми Браг

Мъдрост, разумно познание и диалог според Максим Изповедник Георги Каприев

Сергианският смут. Кратки бележки за събитията Слава Янакиева

Възпоменания на Нина Владимировна Трапани за храма на Сръбското подворие в Москва Нина Трапани

Християнство и истина 41

Прошката (за някои психологични, морални и онтологични очертания) Бойчо Бойчев

Реформацията – 500 години по-късно 52

Раждането на херменевтиката от духа на Реформацията Христо Тодоров

Отражения на Реформацията в управлението на обществото – опозиция или реформиране на властта пастир Данаил Игнатов

Средновековна философия и култура 63

Pax Romana Christiana. Коментар върху разбирането на синкретичните практики между християнство и езичество в Късната античност и Ранното средновековие Димитър Марков

Средновековната „зоология" – от алегоричното сказание към научното изследване Кристиян Станков

Християнство и политика 79

Евразийската поквара на Православието като заплаха за българското духовно единство Искрен Иванов

Християнство и изкуство 89

Цепнатина в пътеката на времето – уникалният кайрос. „В очакване на Годо" Антоанета Дончева

Църковномузикалните и химнологични податки в съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит Любомир Игнатов

Медиен обзор 116

2017, октомври – ноември

Реми Браг (род.1947) е дългогодишен професор по антична и средновековна философия в Сорбоната, където е ръководил изследователския център „Традиция на класическата мисъл". Едновременно с това е бил титуляр и на катедрата „Романо Гуардини" в Университета „Лудвиг-Максимилиан"(Мюнхен), където е преподавал история на европейското християнство. Бил е гост-професор в Университета в Бостън (САЩ). Носител на наградата „Йозеф Пипер" (2009), както и на наградата „Йозеф Ратцингер" (2012). Изтъкнат познавач на средновековната арабска и еврейска философия, както и на античната мисъл, Реми Браг е автор на множество книги, сред които: *Мъдростта на света. История на човешкия опит за всемира* (*La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris, 1999.), *Законът на Бога: философска история на един Завет* (*La loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.), *За Бога на християните и един или два други* (*Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008), *Царството на човека. Генезис и провал на модерния проект* (*Le Règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, coll. „L'Esprit de la cité", 2015). Предложеният тук текст е втора глава от последната му книга *Накъде отива историята?* (*Où va l'histoire ? Entretiens avec Giulio Brotti*, Salvator, 2016, p. 75-118) – книга-разговор с италианския философ и журналист Джулио Броти.

ОТ ТАНГЕНТИТЕ КЪМ КРЪГА: РЕЛИГИИТЕ ВЪВ ВРЕМЕТО

Джулио Броти в разговор с Реми Браг

Джулио Броти: Ако опитът във времето е, така да се каже, „трансцендентал" – или „екзистенциал" в терминологията на Хайдегер – тогава излиза, че всички човешки култури не живеят исторически. Може ли в такъв случай да се твърди, че времето на мита е аисторическо? Например неоплатоникът Салустий по повод събитията, в които действащи лица са античните богове, пише, че „нещата никога не се случват, а те винаги съществуват"[1].

Реми Браг: Малката книга на Салустий е твърде интересна. Става дума за обобщение на популярния неоплатонизъм, написано, за да служи като катехизис

[1] *Saloustios, Des dieux et du monde* [362], IV, 9, traduit par Gabriel Rochefort, Les Belle Lettres, n 144, 1960, p. 8.

на „ревизираното и коригирано" езичество, което император Юлиан, наричан Отстъпник, иска да противопостави на християнството. Фразата, която вие цитирате, посочва с пръст една изначална черта на християнството, за което се знае, че почива върху исторически факти. Един французин – Пол-Луи Кушо (1879–1959), лекар, който отрича историческото съществуване на Иисус, заявява, че би приел целия Символ на вярата освен думите „при Понтия Пилата". На португалски и италиански впрочем дори се използва обособен израз, че се е *случило тъкмо при Понтий Пилат*, за да се обозначи едно неочаквано събитие, случайно в даден контекст. Един Бог, който умира и възкръсва, би могъл да бъде мит и у дадени народи се разказва за подобни събития. Ала там това се случва във време, различно от нашето. Не може да се каже дали преди или след Пелопонеската война Зевс е оплодил Леда.

Нищо подобно няма в Евангелията. Забележително е не само онова, което те разказват, където има и доста необичайни събития, на които обаче биха могли да се намерят паралели (едно божество, родено по свръхестествен начин, умира, възкръсва и т.н.). Историческата школа по религиите може да даде множество подобни примери. Ала на това равнище се пропуска нещо съществено: Евангелията дават дати и историята, която те разказват, се разполага в същата хронологична рамка, както и профанната история. Нека се вгледаме в първите два стиха от глава 3 на Евангелието на св. Лука, което предлага много точни указания за регионите, на които се разделя Палестина по времето на Иисус, и за техните суверенни владетели:

А в петнайсетата година от царуването на Тиверия кесаря, когато Понтий Пилат управляваше Иудея, Ирод беше четвъртовластник над Галилея, Филип, брат му, – четвъртовластник над Итурея и Трахонитската област, а Лисаний – четвъртовластник над Авилиния, при първосвещениците Анна и Каиафа, биде слово Божие към Йоана, син Захариев, в пустинята. (Лук. 3:1)

Ясно проличава грижата да се придаде конкретна дата на разказаните събития, като се използват различни хронологии. Да се каже, че един мит е „истинен", не ни коства много, ако под това разбираме, че той казва нещо *дълбоко* за човешката участ. Защото, от една страна, тъкмо това ни дава всеки мит, а от друга страна, ние винаги си оставаме външни наблюдатели на събитията. К. С. Луис великолепно демонстрира разликата с християнското Откровение, говорейки по повод на евангелските разкази за „мит, станал факт"[2]. Неговият израз всъщност само прехвърля в регистъра на литературата най-теологическата формула – „Словото стана плът". Разказите за Христос в каноничните Евангелия съхраняват цялото богатство на митовете, но в същото време те са твърде фактологични обобщения за обичайни и дори недостойни събития като едно разпване.

Ние вече споменахме някои теории за произхода на религиозното измерение. Този компонент на човешкия опит очевидно упражнява решаващо

[2] C. S. Lewis, *Myth became fact* [1944], in: *God in the Dock. Essays on Theology*, ed. Walter Hooper, Collins, 1979, p. 39-45.

въздействие върху начините, по които отделните човешки групи си представят времето и историята. Как точно отношението между човека и времето се променя в юдаизма (най-напред в Храма, а после и у равините), в християнството и в исляма?

В някакъв смисъл всички тези религии, и то без изключение, са начини да се неутрализира времето. Ала става дума за различни начини. При юдаизма скрупулозната практика на заповедите, стриктното приложение на Тората позволява да се живее вечността във всекидневното време. Франц Розенцвайг има прекрасни страници по темата. Например:

Седмицата е повече от закон на културата, наложен от Бога: тя е земна притча за вечното; като закон за култа, наложен на човека, тя въвлича вечното в „днес", не само под модуса на притча, а в реалността (...) И тъй, ден след ден, година след година, денят и годината на свой ред стават човешки „часове", обители във времето, където вечното е поканено. Така всекидневното, седмично и годишно протичане стават цикли на молението, а вярата преобразува мига в „час", тя помага на времето да приеме вечността; и тъй, намирайки пристан във времето, самата тя става „като че ли време"[3].

Християнството познава нещо подобно в цикъла на литургичната си година. Ала то открива основанието си в една много по-дръзка идея, която гласи, че в Иисус Христос Бог е дал всичко, което би могъл да даде, давайки всъщност онова, което Той е. В някакъв смисъл историята не може да съдържа нищо по-добро от това уникално събитие. Онова, което обикновено наричаме „събитие", е всъщност актуализацията на една възможност, вече съдържаща се в историческата тъкан. Ала Въплъщението е единственото събитие, което изцяло заслужава това име, защото в него нещо наистина *стига* до нас. Както сочи глаголът, нещо стига до бреговете ни, идващо от друг континент, непознато. Нещо влиза във времето, не принадлежейки на времето. Щом е така, историята може със сигурност да следва хода си; тя може да продължи разказа си, пълен „с врява и ужас", ала никога не би могла да привнесе нещо определящо. Затова не можем да имаме „християнска философия на историята", която да ни каже в каква посока ще поеме историята или към каква цел е ориентирано едно или друго събитие; поради същата причина не можем да обожествяваме дадена епоха, личност или историческа тенденция.

Ето защо християнството се явява радикално разомагьосване на историческото време. И тъкмо то обосновава другите разомагьосвания, на които християнството е носител. Например онова, което наричаме „земна" власт, тоест политическата власт, не може никога да бъде въздигано в абсолют, в идолопоклонство. Всичко, принадлежащо на времето, губи своя абсолютен характер.

[3] Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Redemption* [1921], trad. par A. Derczansky et J. L. Schlegel, Seuil, 1982, p. 408-409.

Ислямът, от своя страна, започва с едно пророческо възвестие от апокалиптично естество: „Краят на света е близо", което най-старите сури в Корана описват чрез обилие от образи. И тъй, бързо трябва да дадем сметка за нашите деяния, нещо, което никой не ще може да стори за другия. Един днес позабравен френски учен – Пол Казанова (1861–1926), обяснява началата на ислямската империя през VII в. като следствие от фактическия проблем, че възвестеният край на света не се е случил. Вярата в един скорошен край на света позволява да разберем защо Мохамед не е посочил наследник, който да предвожда ислямската общност: той е вярвал, че краят ще дойде приживе на него и че въпросът за наследството не стои.[4] Оттогава ислямът е в много особена връзка с времето, която води до привилегированото на първоначалния период – този на личното царство на Бога чрез неговия пророк в Медина и до схващането за онова, което следва, и което, по необходимост, е по-малко съвършено. Коментарите (hadith) в този смисъл са вложени в устата на самия Мохамед, например за това, че „най-хубавото е винаги в началото".

И сега един въпрос от сферата на общите места, закостенели до такава степен, че са станали почти непобедими с времето: а кой всъщност е Авероес от Кордова? Свободен мислител, способен да предугади „далечните аргументи на един все още проблематичен Хюм"[5], както четем в един известен текст на Борхес? Или двигател на религиозната толерантност – почти човек на Просвещението – такъв, какъвто ни го представя кинорежисьорът Юсеф Шахин във филма „Съдбата" от 1997 г.?

Авероес е имал парадоксална съдба. Бил е забравен в родната си земя, в Андалусия, малко след смъртта си през 1198 г. За сметка на това творчеството му има невероятна рецепция в Северното Средиземноморие, сред еврейските общности, както и в латинското християнство. Ала философът, упражнил най-силно влияние върху ислямския свят както на Запад, така и в Изтока на персийската култура, и то почти до наши дни, е по-скоро Авицена. Шахин се надсмива над историческия Авероес не по-малко, отколкото Брехт над историческия Галилей. Онова, което го вълнува, е състоянието на обществата в ислямския свят и най-вече в родния му Египет. Той взима Авероес като метафора на интелектуалеца модернист в исляма, сиреч на собствената си ситуация. А тя значително се влоши оттогава.

Що се отнася до Борхес, любопитното е, че той се мами на сто и осемдесет градуса в това отношение. Тъй като истинският предшественик на скептицизма на Дейвид Хюм не е Авероес, а Ал Газали, срещу когото Авероес пише цяла дебела книга, за да защити философията, атакувана от него. Тъкмо Ал Газали поставя под съмнение възможността да се докаже, че едно явление е причина за някое друго. Напротив, Авероес е убеден аристотелик, за когото перипатетизмът представлява непреходен и окончателен връх на човешкото знание. Исторически погледнато, неговата вироглава привързаност към Аристотел даже

[4] Paul Casanova, *Mahomet et la fin du monde*, Geuthner, 1911, 1913, 1914 (3 тома).

[5] Jorge Louis Borges, *La quete d'Averroes*, revue Sur, n 152, juin 1947.

забавя прогреса на знанието. Противниците на Галилей в Падуа, като Чезаре Кремонини, са ревностни авероисти.

Истинският Авероес, от друга страна, е наследник на фамилия от юристи, служили на всички династии, сменили се в управлението на ислямизирана Испания: Омеядите, местни крале (reyes de taifas), Алморавидите и най-накрая Алмохадите. Той е „органичен интелектуалец" (Грамши), който лоялно служи на господарите си. И е в съгласие с официалната доктрина на Алмохадите, с тяхното настояване относно абсолютната единност на Бога (впрочем и названието на тяхната династия се превежда като „унитаристите") заради радикалния им отказ от антропоморфизъм, което не е без връзка с една „философска теология"[6]. Интересното е, че Авероес винаги използва във юридическите си трудове думата *джихад* в смисъла, който тя почти винаги е имала, сиреч на война, която води до масова смърт, където се взимат пленници, заграбва се или се разпределя плячка. И той проповядва този джихад в словата си към народа. Във всеки случай дори и във философските си творби, такива като коментарите към *Държавата* на Платон или на *Никомахова етика* на Аристотел, има пасажи, които го разкриват като не особено чувствителен философ: той не отправя никакво възражение срещу елиминирането на недъгавите. Същевременно се проявява като мюсюлманин, чиито възгледи изцяло се вписват в правоверието. Нека не забравяме, че е бил главен кадия на Кордова, а също и прочут защитник. И ако казва, че *джихадът*, поставил си за цел да изтръгне от корен противниците на исляма, невинаги е уместен, то е защото има риск да не бъде победоносен.[7] А в една своя чисто философска творба, специално писана за защита на философията, Авероес стига до следното отчетливо заключение: „Отрицанието и обсъждането на религиозни принципи поставя под заплаха самото съществуване на човека; ето защо трябва да се избият еретиците"[8]. Затова, когато го превръщат в адвокат на „толерантността", аз мога само да се усмихвам...

Какъв е истинският или предполагаем принос на арабите през Средновековието за предаването на класическата култура на Запад? Във Франция през последните години се разразиха яростни полемики в тази връзка. Смятате ли, че трябва да се преосмисли „ориенталският мит" от близкото минало? Или трябва да се прави разлика между арабско говорещите кописти преводачи и ръководните класи (клира, ако използваме тази неприсъща формула) на ислямския сунитски и шиитски свят?

Мисловната нагласа, според която „светлината идва от Изтока" (ex *O*riente lux), вълнува западните умове и е била подета например от руските славянофили през XIX в. Тя е едновременно вярна и невярна, в зависимост от периода, към който се отнася, и мястото, където се помества този прословут „Изток". По време на Римската империя тази дума обозначава източните брегове на Средиземномо-

[6] Виж Dominique Urvoy, *Averroes. Les ambitions d'un intelectuel musulman,* Flammarion, 1998, ch. 7.

[7] Averroes, *Paraphrase de L'Ethique à Nicomaque*, V [10, 1137b], на латински: Venezia, Juntas, 1552, 3, fol. 39b]. Арабският оригинал не е стигнал до нас.

[8] Averroes, *Tahafot at-tahafot. L'Incohérence de l'incohérence*, Question XVII, 17] ed. M. Bouyges, s. j. , Dar el-Machreq, Beyrouth, 1987 [=1930], p. 527.

рието, онова, което наричаме днес Близък изток. Тъкмо там са били родени и са живели мнозина големи учени: фармакологът Диоскорид от Киликия, лекарят Галиен от Пергам, астрономът Птоломей от Александрия. Във философията средният платонизъм е основан и развит от двама сирийци – Нумений и Ямвлих. Плотин, установил се в Рим, е бил александрийски грък, а неговият ученик Порфирий е финикиец. Тъкмо на Изток се замисля и формулира християнският догмат: в Александрия – от Ориген, Атанасий и Кирил; в Кападокия – от Василий и двамата Григориевци. Тъкмо там живеят чак до VI в. последните неоплатоници, останали верни на езичеството – Симплиций и Дамасций, както и онези, които, подобно на Йоан Филопон, минават към християнството. Тъкмо там, пак в началото на същия век, живее един сирийски монах, взел името на Дионисий Ареопагит, за да напише мистичен корпус от творби под неоплатоническо влияние.[9]

Идеите, разбира се, не избуяват като растенията, а географската локализация не е достатъчна без наличието на традиция и на обучение в мрежа от училища. Обаче Сирия и Ирак, тогава под византийско господство, разгръщат в първите векове на християнската ера интензивна богословска и философска дейност. Тя се провежда на гръцки, но също и на сирийски, по-точно на тази християнска форма на арамейския, който от векове се използва в Близкия изток. Училищата при манастирите разпространяват богословското знание, при това върху философска основа. И коментират творби на Аристотел, най-вече корпуса от книгите му по логика.

По онова време Близкият изток е регионът, който *изнася*. Ако говорим за икономика, египетското жито изхранва Рим. От Изтока и от останалата част на средиземноморския басейн нахлуват култовете на Митра, писанията на Хермес Трисмегист, юдаизмът, а в неговото лоно и християнството. Във времето, предшестващо арабското нашествие, Близкият изток продължава да бъде износител на личности и на културни, интелектуални и духовни богатства. В областта на материалната култура болницата е също институция, която европейците опознават чрез Изтока.[10] Що се отнася до духовния живот, сирийските училища оказват влияние и в най-затънтените части на Запада. Така например Юнилий Африкански адаптира на латински *Въведението в Светото писание*, написано на сирийски от Павел Персийски.[11] Когато Касиодор основава – около 555 г. – манастира Вивариум в Калабрия като център за изучаване на Библията и хранилище на класическата и патристическата литература, той го създава по модела на сирийското училище в Нисибий.[12]

---

[9] Виж моя все още непубликуван доклад *A bird's eye view of Near Eastern intellectual history* (Cambridge, St John's College, 17 February 2016).

[10] Виж Thomas Sternberg, *Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*. Munster, Aschendorff, 1991. 1 vol.

[11] Виж Michael Maas, *Exegesis and Empire in the early Byzantine mediterranean. Junillus Africanus and the Instituta Regularia Dicinae Legis*. With a contribution by Edwards G. Mathews, Jr. With the Latin text established by Heinrich Kihn.

[12] Виж Касиодор, *Institutiones*, I, 1; PL 70, 1005; добър синтез направи наскоро Franco Cardini, *Cassiodore il Grande, Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano, Jaca Book, 2009, III, 3: Vita e lavoro a Vivarium, p. 139-149.

Дори след арабското завоевание гръцкият и сирийски Изток продължават да формират важна част от висшия религиозен клир на Запад. Сред папите от VII–VIII в. повечето са сирийци – като Сергий (687–701) или Григорий III (731–742).

Има множество ориенталски митове в обращение в зависимост от епохата. Имало е тенденция да се омаловажава ролята на арабите, което е твърде несправедливо. Днес махалото е отишло в обратната посока и някои – не учени, разбира се, а по-скоро хора от медиите или политици – биха искали да ни накарат да повярваме, че Европа дължи *всичко* на исляма. Както често става, истината е между двете твърдения, в онова сиво пространство, където се поставят точните въпроси – Кой? Какво? Къде? Как? Защо? – и където се получават частични отговори, винаги подлежащи на корекция. Всъщност текстовете, преведени на арабски през IX в. и преведени от арабски през XII–XIII в., съдържат почти цялата гръцка наука (математика, астрономия, медицина, ботаника), но само част от философията (Аристотел и коментаторите, късове от неоплатонизма) и нищо от гръцката литература. За да имаме епическите, лирическите и трагическите поети, историците, Платон и неоплатониците изцяло, е трябвало да изчакаме те да стигнат до нас от Константинопол през XV в. Тогава Марсилио Фичино във Флоренция превежда на латински целия Платон, целия Плотин, а също и корпуса, обозначаван като „Хермес Трисмегист".

В Багдад от IX в. нататък почти всички преводачи са били християни поради простата причина, че те са били двуезични, ако не и триезични (гръцки, сирийски, арабски). За сметка на това поръчителите (лекари, „секретари", тоест чиновници от администрацията), които са заплащали техния труд, са принадлежали към всякакви изповедания, включително и към исляма.

През XII и XIII в. хора от земите на латинското християнство – онова, което днес наричаме „Европа" – са превели Аристотел и останалото гръцко знание (част от него от арабски, най-вече в Испания, а друга част от гръцки, най-вече в Сицилия). Но трябва да признаем, че впоследствие източникът в този арабски Изток повече или по-малко пресъхва.

Темата за обмена между Изтока и Запада в Средновековието ни предоставя удобен случай да засегнем друг актуален проблем. Имам предвид това, че думата „диалог" се е превърнала за западните общества в един вид „императив" в полето на религията и на етиката. И това заслужава по-дълбок размисъл в най-различни посоки. Няма ли опасност, когато реториката на диалога се налага като един вид императив *a priori*, в ущърб на съдържания, срещу които тя има смисъл да се възправя? Ще дам един малко драстичен пример: в днешното колективно въображение почти всички монотеистични религии – от юдаизма до християнството и от исляма до сикхизма – са еквивалентни; диалогът между изповядващите ги е еквивалентен; а диалогът между техните верни служи само за едно – за превенция на конфликти и за да се насърчава социално благотворителната дейност на съответните общности…

Когато чуя думата „диалог", идва ми да извадя, ако не револвера си, то във всеки случай моя скептицизъм. Първо, знам за малко истински диалози. Често не присъстваме на друго освен на паралелни, но захаросани монолози. Има ли все още искрено любопитство към онова, което другият мисли? Желание да научиш? Желание да скъсаш с представата за другия, насаждана от векове? И която – както е в случая с образа, който ислямът има за юдаизма и християнството – е била дори канонизирана от стиховете на Корана? Мои познати, прекарали доста време в срещи между религиите, не ми дават особена надежда, че нещата ще отбележат силен напредък. За момента се говори по-скоро за отстъпление.

Монотеистките религии? Оценявам това, че към „трите монотеистки религии" прибавяте сикхите, а защо не и бахайците и т.н., без да забравяме за фараона Ехнатон и всички религии, възникващи в Съединените щати поне веднъж на всеки десет години. Всички се смятат за монотеисти. Ала е погрешно да се говори така, тъй като всички тези религии схващат единството на Бога по различен начин. Всички те приемат само един Бог, но не по еднакъв начин заявяват защо Той е „само един". Що се отнася до претенциите за „диалог", те не служат за друго, освен да платят самолета и хотела на малка група професионалисти с велурени ръкавици. Дали наистина диалогът води до избягването на конфликти и ангажираност в добри дела, които го оправдават? Ангажираността безспорно би могла да му служи за оправдание. Ала такъв ли е случаят? Винаги съм имал усещането, че най-плодотворните диалози се провеждат в частен порядък, далеч от медиите…

Често се цитират два епизода като щастливи примери за диалог между религиите през Средновековието: разговорът между св. Франциск и султан Ал Камил в Дамиета, по време на Петия кръстоносен поход; и прословутата творба на Абелар *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (Диалог между философ, юдей и християнин). Би могло да се добави към това и дипломатическото споразумение между Фридрих II Хохенщауфен и същия Ал Камил, благодарение на което Йерусалим става достъпен, в продължение на цяло десетилетие както за християни, така и за мюсюлмани. Дали обаче тези епизоди са легитимни прецеденти на днешния диалог между религиите? Казано другояче, дали Средновековието е успяло там, където ние напредваме с мъка и в цялата тази двойственост, за която говорите вие?

Не е лесно да се установи какво наистина се е случило между св. Франциск и султана. Що се отнася до творчеството на Абелар, то свидетелства за едно искрено желание да се зачита другия. Но това е фикция, както и диалозите на Раймунд Лулий. Интересно е да се отбележи, че политиците са тези, които са търсили този modus vivendi и са го постигнали, използвайки чисто прагматични аргументи.

През Средновековието християните често са имали проекти за „обръщането" на „езичниците", тоест на евреите, по мирен път и чрез разумни аргументи. Такова е било намерението на Петър Достопочтени, абат на Клюни, който през XII в. сформира екип от учени от Толедо и им възлага да преведат Корана, *Живо-*

път на Мохамед и едно резюме на мюсюлманската религия – онова, което наричаме днес Corpus Toletanum[13]. Намерението му е било да съдейства за по-доброто опознаване на религията на другия. Но от негова гледна точка това е било и средството да отведе мюсюлманите към пълната истина, без да се пролива кръв. Раймунд Лулий е имал същото намерение, но – както е известно – това приключва зле за него, тъй като той умира от раните си, получени в Беджая, Тунис, където е пребит с камъни.[14] От своя страна Николай Кузански започва през XV в. грижливо да изучава Корана в латински превод, „пресявайки" онова, смята за приемливо. След него няма други подобни случаи освен „илюминати" (или екзалтирани умове) като Гийом Постел (1510–1581).

Както вече казах, онова, което научаваме от преговорите между Фридрих II и Ал Камил, е, че може да се постигне разбирателство с мюсюлмански водачи, ако с тях се говори за едни и същи неща. Става дума за съвсем конкретното право за преминаване на поклонниците, които искат да стигнат до Гроба Господен. Философските контакти са били по-малко успешни: запазени са отговорите на Ибн Сабин от Мурсия на въпросите на швабския император.[15] Този мистик, отъркал се във философията, третира императора на Свещената римска империя и крал на Сицилия като хлапе, на което проверява домашното, без да даде на поставените въпроси някакви отговори, които да впечатляват с оригиналността си.

Ако прехвърлим проблема с днешна дата, стигаме до формулата, която ми спечели немалко врагове: според нея, когато дискутираме с мюсюлмани, „е по-добре да говорим за петрол, отколкото за Авраам". Исках само да кажа – и го поддържам – че думата „петрол" има един и същ смисъл в цял свят, докато фигурата на Авраам може да има за различните събеседници и несъвместими значения.

Вие твърдите – не като полемика, а като констатация – че ислямът не познава понятието за „история на спасението" в същинския смисъл на думата: в ислямска перспектива има дълга поредица от *„hanifs" (hunafa)*, свидетелства в „ерата на незнанието" на истината на монотеизма, последвани от внезапното „низпослание" (диктовка и редакция) на Корана, един „абсолютен текст", но „без контекст", доколкото в самия него се съдържа и критерият за собствената му интерпретация. В това отношение случвало ли ви се е да се конфронтирате пряко с ислямски учени? Намирам го за интересно в перспективата на един „незахаросан" диалог.

Не аз настоявам за тази липса на „история на спасението" в исляма. Открих тази идея у един ирански шиит, Абдолявад Фалатури, чиито два-три лекционни курса посещавах в Кьолн през 1987–1988[16]. Ала това, че Коранът е бил откровен

[13] Виж James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, University Press, Princeton, 1964.

[14] Раймунд Лулий е пребит с камъни заради проповядване на Евангелието на централния площад в Беджая и умира от раните си на кораб, който пътува за Майорка. Б. пр.

[15] Ibn Sab'in, *Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico, tr. it. de P. Spallino*, Officina di Studii medievali, Palermo, 2002.

[16] Abdoldjavad Falaturi, *Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie*, in: Die Mächte des Guten und Bösen, Berlin, 1977, pp. 72-80.

„без контекст", е само наполовина вярно. Мюсюлманите са си задавали въпроси относно „обстоятелствата на низпосланието" (ashab al-nuzul), доколкото „низпосланието" е понятието, задаващо идеята за „откровението". Говори се за тези обстоятелства още в най-старата официална биография на Мохамед, за която вече споменах. Проблемът е, че разказите за тези обстоятелства биха могли да бъдат изфабрикувани от всевъзможни парчета, за да се изтълкува някой неясен текст. Сблъскваме се с аналогичен феномен в биографиите на някои трубадури, които в повечето време се базират само върху детайли от техните поеми. Най-добрият пример е този на Жофре Рюдел (1113–1148): романтичната история на неговата „любов отдалеч" към графинята на Триполи почива единствено върху поемите му, които наивно се възприемат съвсем буквално.[17]

Коранът разказва *истории* – тези за пророците, предшестващи Мохамед, заимствани от Библията или от арабски легенди, но не разказва *една история*, както прави Библията. И тези истории силно се наподобяват, доколкото целят да покажат как съдбата на Мохамед е предначертана от личности от миналото, някои от които непознати в библейската традиция и без съмнение водещи произхода си от местни легенди. Още повече че самият Коран не дава указания в хронологичен ред за споменатите там персонажи: на неговите страници не се казва нищо дали Авраам е живял преди или след Ной, преди или след Мойсей. Оттук тръгва и много известната грешка за „Мария", която едновременно е „майка на Иисус" и „сестра на Аарон" (XIX, 28) – грешка, която коментаторите се опитват да заличат чрез различни извъртания.

Имал съм възможността – но не много често – да дискутирам с мюсюлмани, известни във Франция, затова няма да спомена имената им. Понякога съм се опитвал да продължа нашите разговори, настоявайки, след като съм им дал имейла си, да ми изпратят становищата си по някой пункт от дискусията ни. Никога не съм получавал отговор. Дори съм се питал дали диалог, случващ се далеч от медиите, въобще ги интересува.

Връщам се отново към формулата „религии на Откровението", която позволява (може би) да избегнем известни двусмислености, свързани с изрази като „монотеистични религии" или „религии на Книгата". И тъй, какви различни вариации има паметта за миналото в трите големи „религии на Откровението"? Вече споменахте за този проблем в исляма, но как е при юдаизма? Струва ми се разбираемо защо след разрушаването на Храма в Йерусалим юдаизмът на равините обосновава връзката с корените си върху първенството на Тората: тя е изведена на преден план и иззема централното място, отдавано дотогава на Храма, като ориентир в „националния култ" на Израил. Как у съвременните еврейски мислители се изразява този основополагащ принцип за „вярност към Закона"?

Говоренето за „религии на Откровението" не ни позволява да напреднем особено

[17] Виж описанието на неговия живот и този на още трима трубадури у C. Appel, *Provenzalische Chrestomathie* [...], Reisland, Leipzig, 1930, 122, pp. 189-193.

в изясняването на онова, което включват споменатите от вас два израза, към които е редно да добавим и трети – този за „авраамическите религии". Всички тези изрази създават объркване и илюзия за близост, каквато всъщност не съществува. Що се отнася до „религиите на Откровението", не е достатъчно само да се противопостави тяхната претенция за божествен авторитет на мъдростта от човешки произход, каквато е будизмът например. Трябва още да се запитаме и *какво е откровено*, какво е съдържанието на Откровението. Според Стария завет Бог се откровява, но не се показва – защото остава невидим в Себе Си. Но Той действа в историята: явява се на патриарсите под различни форми и под различни имена; Той възглавява народа Си, за да го изведе от Египет, където е бил държан в плен; Той му дава да обитава земя, която да е негова и където този народ да въздигне Храма. Според християнството Бог става видим физически в Иисус от Назарет. Според исляма обаче Бог не се откровява сам, а явява волята си. И го прави, диктувайки своята книга на Мохамед, както и чрез деянията и жестовете на самия пророк. Юдаизмът и християнството са *религии на Откровението*. Ала само ислямът, в точния смисъл на думата, може да бъде наречен „откровена религия", защото само в него откровението се превръща в религия, тоест в начин да се служи на Бога.

Вие с основание изтъкнахте разликата между религията на Израил и юдаизма на равините, видима и в наши дни. В първия случай става дума за националната религия на един народ, живеещ на собствената си земя, със собствен цар около Храма си, говорещ собствения си език и спазващ съответните обичаи. Вторият случай е резултат от преместване на центъра поради загубата на другите принципи на идентичност, вече изграждащ се около правилата на Юдея и Тората. Верността към Тората (да кажем по-просто към „Закона", макар терминът да не е напълно адекватен) позволява на еврейския народ да се отличава от „нациите по света". Това отделяне не се изживява само като изолирането на един елит, желаещ да избегне размиването. То често се схваща като нещо, което позволява да се съхрани недокоснато посланието, което юдаизмът трябва да донесе на другите народи.

У съвременните еврейски мислители връзката с Тората заема централно място. Тя става толкова важна, че дори изтласква на заден план въпроса за божествения ѝ произход, основополагащия догмат за „Тората, идваща от небето" (torah min hassamayim). Все повече и повече се набляга върху стиха, според който Законът „не е на небето", а както разбираме, е вече на земята (Втор. 30:12). Един пасаж от Талмуда има небивал успех от няколко десетилетия насам – този, в който Бог извършва цяла серия от чудеса в полза на определено юридическо решение (halakha), но пък равинът, който поддържа противоположното становище, в крайна сметка печели и Бог се радва, че е бил победен. Еманюел Левинас (1905–1995) дори рискува с формулата, която не може да не стъписва: „Да обичаш Тората повече от Бог". Йешейаху Лейбовиц (1903–1994) вече не се колебае да каже, че човешките законодателни решения трябва да се възприемат като идващи от Бога.[18]

[18] Talmud de Babylone, Bada Metsia, 59b; E. Levinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaisme*, Albin Michel, 1976, pp. 189-193; Y. Leibowitz, *Israel et judaisme. Ma part de verité*, DDB, 1996, pp. 168-169.

В християнството призмата, през която се отразяват историческите явления, е явлението на Христа. От гледна точка на съвременната философия не се ли озоваваме тук изправени пред препятствие? Нека си спомним известното обърквване на Лесинг или на Кант, най-вече в опита му за дефиниция на „религия в границите на здравия разум": нагласата, която преобладава през Просвещението, е да се отрича ценността и рационалната истина на случайни исторически събития. И така Иисус започва да се възприема като морален наставник или пример за „прекраснодушие".

Векът на Просвещението демонстрира към Христос, една странна, дори учудваща слепота. Човек направо се смайва от онова, което автори от XVIII в. казват за Него и за Бог – както противниците, така и апологетите на християнството. Това е валидно, разбира се, и за самопровъзгласилите се „философи" във Франция. Дидро например подминава със сомнамбулна увереност всички истински въпроси. Наскоро препрочетох *Срещата на един философ с жената на Маршал дьо*...[19]. И бях смаян от тази самодостатъчна глупост. Питах се с потрес какво ли са му преподавали, когато е учил теология? И защо до такава степен е успял да деформира придобитото знание? Хора, възпитани при йезуитите и при ораторианците, повечето от тези „философи" и революционери биха могли да запазят повече от наученото...

Разполагаме с твърде точни термометри, за да измерим качеството на един век: това е количеството и видът на светците, които той ни дава. Нещо, което предполага, че канонизацията съответства на броя на реалните светци, който несъмнено е дори по-висок. Какво имаме обаче между идването на власт на Луи XV (1723 г.) и Революцията, довела до огромен брой мъченици? В Източните църкви мъчениците са жертви на турците, а тези на Запад – жертви на отвъдморските мисии. Сред духовните наставници има хора като Паисий Величковски (1722–1794) и Павел от Кръста (1694–1795). Има и светци монаси като Алфонс де Лигуори (1696–1787). Но в този век липсват, така да се каже, „видимите" светци, деятелни в света, каквито са били св. Винкентий от Паула или св. Филипо Нери, светци, способни да направят Лика Христов видим за своето време. Свети Бенедикт-Йосиф Лабр (1748–1783) е едно от редките изключения на тази „лудост в Христа", близка по вида си до руските юродиви. Освен това кой писател, смятащ себе си за католик, е важен за епохата? Не виждам други освен граф дьо Сен Симон (1675–1755) и… Джакомо Казанова (1725–1798), който все пак е твърде нетипичен… И кой друг сред философите, извън Вико (1668–1744)?

Не знам как да обясня тази смайваща засуха, тази пропаст между два века на святост, и то на мъдра и творческа святост, каквито са били XVII в. и XIX в.? Дали това е следствие на някои репресивни крайности на Контрареформацията? Ненадейно секване на мистицизма, един вид „залез на мистиците" (Луи Коние)? Или пък на непоносимата тревожност, въведена от янсенизма, по-лоша дори от тази на калвинизма, доколкото, за разлика от него, не оставя никаква

[19] Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Verniere, Garnier, 1964, pp. 525-553.

възможност за изход чрез оценностяването на труда и изпитва подозрение към всички чувства на сърцето…[20]

Във всеки случай свеждането на Христос до учител по морал влиза в толкова крещящо противоречие с Евангелието, че човек просто занемява. Както когато се изправи пред Христос „социалиста" на XIX в. или пред революционния Христос „от герилята" в XX в. Навярно и ние днес – макар и без да го осъзнаваме – носим такъв образ на Христос, пред който бъдещите поколения ще бъдат също толкова стъписани, колкото и ние пред неговите карикатури от миналото.

Жан-Люк Марион – който знам, че ви е приятел – си служи с понятието „наситен феномен" спрямо основополагащото явление на християнството – явление, несводимо до „Аза" и характеризиращо се с изблик на интуицията спрямо самото това понятие. С известно приближение идеята на Марион би могла да се пресъздаде в следните термини: от една страна, имаме Откровението на Христос, което не би могло да се сведе до концептуална представа (историческият елемент тук нито може, нито трябва да бъде премахван, инак християнският опит ще се изврати под формата на „гносис"; от друга страна, това Откровение авторизира и дори подтиква към безкрайна серия от препрочити или оценки в хода на историята. Това, което искам да кажа – надявам се, че не съм съвсем неясен – най-добре проличава в историята на християнското изкуство. Нека се замислим над огромната разлика между византийските изображения на Пантократора и ужасяващия мъртъв Христос на Грюневалд или Холбайн; или пък за опита на сакралната музика през XX в. с Оливие Месиен и Арво Пярт. Във всички тези вариации – дори рисковани – на християнското въображение и кретивност не се ли съдържа повече „истина", отколкото в студеното интелектуално иконоборчество?

Жан-Люк Марион е наистина един от най-старите ми приятели – запознахме се в университета още през 1967 г. – той е един от най-близките ми хора. Силно се възхищавам на творчеството му, поне в онази част, която разбирам, защото не съм в състояние да го следвам навсякъде.

А иконоборчеството има дълга традиция, която Ален Безансон описа с изключителна точност.[21] То продължава и в наши дни, дори стига своя предел в някои тенденции на онова, което определя себе си като „съвременно изкуство". Питам се дали не би трябвало дори да сменим перспективата и да заявим: иконоборчеството, претендиращо да потуши за окото всяка възможност за идолопоклонничество, всъщност води до чисто идолопоклонничество, започвайки да обожествява самото себе си, собствената си кретивност и собственото си въображение. За сметка на това онези, които ваят, които рисуват образи, които композират танцова музика или разказват истории, ни предлагат да се възхитим на нещо различно от тях самите.

[20] Alain Besançon, *Le protestantisme américain. De Calvin à Billy Graham*, Editions de Fallois, 2013, p. 93.

[21] Alain Besançon, *L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, 1994.

Към цитираните от вас примери бих прибавил и Антони Гауди (1852–1926), архитекта, замислил и започнал да изгражда „Сагрaда Фамилия", великолепна смесица от две типично каталански и противоречиви качества: здрав смисъл, близък до земята, и малко налудничава ексцентричност; сиреч, както казват в Барселона, seny и rauxa. Гауди е бил много благочестив човек, когото би трябвало да канонизират, както са канонизирали Фра Анджелико. Той извършва това съединяване на противоположностите в своето творчество, за да изрази парадокса на християнската икономѝя на спасението. Тя може да види бял свят само през призмата на най-противоречиви образи: прословутият „Мъртъв Христос" на Холбайн, от когото пропада вярата на Достоевски, съдържа също толкова истина, колкото и един византийски „Пантократор": ала синтезът на двете се извършва само в реалността, никой образ не може да удържи и двете крайности. Всъщност има иконоборчество единствено там, където има много образи за унищожаване. Да умножим тогава образите, за да има какво да унищожаваме…!

Не понасям, когато се говори за „посланието" на Иисус. Това означава, че Го поставяме до Мохамед или Джоузеф Смит, пророка на мормоните, въпреки че те никога не са претендирали *да бъдат* посланието, което носят. Докато Иисус лично е това послание, затова Ориген казва, че Той е „Царството лично" (autobasilea).[22] Иисус не е учител по мъдрост, подобно на Буда или Епиктет. При него личността Му е неразделна от посланието Му. Ето защо текстовете на Йоан го назовават „Словото Божие" (срв. Иоан. 1:1; 1 Иоан. 1:1).

Сред евангелските разкази „най-смущаващи" за съзнанието на вярващия са тези за Noli me tangere[23] и Възнесението. Християнинът е длъжен да се подпише под онова, което Августин заявява в трактата си *За Троицата (De Trinitate): „Nam et ipsius facies Dominicae carnis, innumerabilium cogitationum diversitatae variatur et fingitur, quae tamen una erat, qaeumque erat."*[24] [„Самият Лик Господен в плът е обект на безброй различни представи, макар че, какъвто и да е бил той, всъщност е само един."]

Веднага ми идва наум и заключението на един текст на Борхес, много красив според мен, озаглавен „Рай, XXXI, 108": „Може би някоя черта на разпнатото лице ни дебне във всяко огледало; и може би лицето умира, заличава се, за да бъде Бог целия свят"[25].

Не е било необходимо да се чака Йоахим Флорски, за да се заговори за „епохата на Духа". Идеята я има още у св. Йоан, когато Иисус казва на учениците Си: „За вас е по-добре (sumpherei) Аз да си замина; защото, ако не замина, Утешителят няма да дойде при вас; ако ли замина, ще ви Го пратя" (Иоан. 16:7). Но – и тук трябва да го заявим категорично, за да не изпадаме в разни недоразумения от-

[22] Ориген, *Тълкувание върху Евангелието от Матея*, XIV,7.

[23] „Не се допирай до Мене" (Иоан. 20:17) – евангелски разказ за първото явление на Христа пред Мария Магдалина след Възкресението, когато Той не ѝ дава да го докосне, защото още не е възлязъл при Отца Си. Б. пр.

[24] Aurelius Augustinus, *De Trinitate,* VIII, IV,7.

[25] Jorge Luis Borges, *Paradiso*, XXXI, 108 [1960].

носно Йоахим и следовниците му – Духът не замества Христос. С Него, в Него и така да се каже, „като Него", Бог ни казва всичко, давайки ни се изцяло. И все пак Духът прави видим Иисус като Христос и пратеник на Отца: Той е – за да използваме великолепната формула на св. Василий – Светлината, в която ние можем да видим чрез Иисуса Христа невидимия Отец.[26] Ала ако има нещо, което ние не можем и никога не бихме могли да видим, това е светлината. Ние виждаме само осветените обекти. Ето защо Духът, така да се каже, се заличава пред Христос, остава в сянка, не се заявява, за да се говори за Него… В тази връзка Ханс Урс фон Балтазар е написал една великолепна статия.[27]

Лицето на Христос е вдъхновило във времето множество художници и поети. На тази тема е посветена и великолепната книга на големия испански теолог Олегарио Гонсалес де Кардедал.[28] Трябва да призная, че не познавах цитирания от вас малък поетичен текст на Борхес преди нашата среща. Благодаря ви, че ми обърнахте внимание на него, защото аз също го намирам за много красив. Заглавието препраща към един стих от *Божествена комедия*, отнасящ се до срещата със св. Бернар, който ще замести Беатриче като водач на Данте. Поетът сравнява чувствата си при появата на Бернар с тези на някой поклонник, който съзерцава кърпата на Вероника, на която се е запечатал Лика Христов. Стихът на Данте, цитиран от Борхес, е следният: Signor mio Gesu Cristo, Dio verace,/or fu si fatta la sembienza vostra?[29] Той обаче го превежда твърде свободно и перифразира втория стих: Jesucristo, Dios mio, Dios verdadero¿así era, pues, tu cara?[30] Поставянето на акцента върху „pues", „*все пак*" е важно: у Данте поклонникът се удивлява на начина, по който лицето се е запечатало върху кърпата; у Борхес удивлението е от това как изглежда лицето Христово. Данте остава дискретен върху акта на съзерцанието в себе си и подчертава, че онова, което вижда поклонникът, е само едно лице.

Струва ми се все пак, че в онова, което ни предлага Борхес, прозвучава една фалшива нота. И тя е, когато той говори за огледалото. Огледалото ми дава моето лице. Ала ако сме в правото си да кажем, че лицето на всеки човек отразява някаква черта от Лика Христов, то е само доколкото това е лицето на *някой друг*, различен от нас. По същия начин ние бихме могли да бъдем Ликът Христов *за някой друг*, наш ближен, но никога за *самите нас*. Дори съм склонен да стигна дотам, че да кажа, че единственото лице, което никога не може да бъде това на Христос, е нашето лице, докато се гледаме в огледалото. Онова, което виждаме в огледалото, е само идол. Казано другояче: единственото огле-

[26] Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, IX, 23, 9-20, Sources chrétiennes, Cerf, 1968, p 329. „Той [Утешителят] като слънце озарява чистото око, за да ти разкрие в Себе Си Образа на Невидимия. "

[27] H. U. von Balthasar, *Le Saint-Esprit, L'inconnu au-dela du Verbe*, Lumiere et Verbe, t. 13, 1964, pp. 115-126.

[28] Olegario Gonzales de Cardedal, *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid, 2012.

[29] Dante Alighieri, *la Divina Comedia*, „Рай", песен XXXI, 107-108: „Господи, Иисусе Христе, Боже прави,/ Постигнали са тук с Вас прилика?". Б. пр.

[30] Jorge Luis Borges: *„Los ombres han perdido una cara, una cara irrecuperable, y todos querrian se aquel peregrine (sonado en el Empireo, bajo la Rosa) que en Roma ve el sudario de la Veronica, y murmura con fe: „Jesu-Cristo, Dios verdadero¿así era, pues, tu cara?"* [Хората изгубиха лице, невъзвратимо лице, и всички искаха да бъдат този странник (в Емпирея, под Розата), който в Рим, виждайки кърпата на Вероника, извиква, преизпълнен с вяра: „Иисусе Христе, Боже мой, прави Боже, такова ли все пак е било лицето Ти?".

дало, способно да ни открие нашето лице в неговата истина, това е Бог. Един химн от началото на II в. прогласява: „Господ е нашето огледало. Отворете очи, взрете се в Него и узнайте какво е лицето ви”[31].

Образът на Христос не е сътворен от ръката на човека, той е acheiropoiete, както казват византийските теоретици на иконата. Негов единствен легитимен художник не е дори свети Лука, нарисувал според легендата портрета на Божията Майка. А е Светият Дух и само Той. Пушкин в една поема, създадена на 21 август 1836 г. под влиянието на Хораций, чието название Aere perennius заимства, за да характеризира паметника, който иска да издигне с творбите си, използва термина *нерукотворный* (несътворен от ръка). Има се предвид „човешка ръка”, разбира се. Виждаме парадокса: става дума за творба, предназначена да изрази човешката субективност и своеобразие, без при това да произхожда от човешка ръка. Ако се вгледаме по-отблизо, ще видим, че шокиращото свързване на тези две идеи ни предлага основополагащ ключ за разбирането на модерността и може би на противоречието, заложено вътре в нея. Човешкото действие там се схваща като производно на движеща сила като Прогреса, Историята или нейния „смисъл”. Тази движеща сила надмогва човешкото, тя изглежда сякаш непогрешима и следователно гарантира начинанията ни. Ала нейната божественост си остава неназована; за това не се споменава и не това е субектът, поверил на човека някаква определена задача.

Превод от френски: Тони Николов

[31] *Les Odes de Salomon*, XIII, 1, trad. Marie-Joseph Pierre, Brepols, Turnhout, 1994, p. 95.

Проф. д.ф.н. Георги Каприев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. 2002–2012 президент на комисията „Византийска философия" на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лектор в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бон, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Мюнстер, Хановер, Цюрих и др. Автор е на 20 книги, между които *Византийски етюди*, София, 2014; *Византийска философия. Четири центъра на синтеза,* София, 2011; *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, София, 2010; *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden – Boston – Köln, 1998. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприев

МЪДРОСТ, РАЗУМНО ПОЗНАНИЕ И ДИАЛОГ СПОРЕД МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

За Максим Изповедник, както и за цялата византийска традиция, най-висшето познание е богопознанието. То не само е най-високата тема на първата философия, но е и хоризонтът, от който се мисли за познанието изобщо. Познавателното измерение и познавателното осъществяване на богословския опит е мъдростта. С думата „мъдрост" (σοφία) Максим обозначава най-напред божествената мъдрост, която се интериоризира от блажено съзерцаващите според мярата на всеки от тях да я възприема. Мъдрецът има мъдростта като устойчива вътрешна нагласа (ἕξις). Красотата на мъдростта е въ-практикувано знание (γνῶσις ἔμπρακτος) и въ-мъдростена практика (πρᾶξις ἔνσοφος), при което сетивата и умът са в съвършено единение под действието на Духа. Затова този тип знание бива определян и като сетивност (aĭsqhsij): свръх-сетивна сетивност, познаване чрез проста интуиция (κατὰ ἁπλῆν προσβολήν), непосредствено.[1]

Спецификата на мъдростта се очертава в сравнението ѝ с рационалното поз-

[1] Mystagogia (= Myst.), 5 (PG 91, 681B).

нание. Максим подразделя менталната сила на душата (различавайки я от жизнената сила) на теоретично (τὸ θεωρητικόν) и практическо (τὸ πρακτικόν), при което теоретичното се припознава като ум (νοῦς), а практическото като разум (lógoj). Умът е и се нарича мъдрост (σοφία), продължава Максим, когато съхранява непроменливи всичките си движения към Бога.[2] Умът е този, който се разгръща в неизразимо мълчание и познание. Той бива воден към истината чрез истинното и непрестанно познание (δι᾽ ἀλήστου τε καὶ ἀκατελήκτου γνώσεως).[3] Истината дефинитивно се свързва не с разума, а с ума. Разумът от своя страна се асоциира с мисленето, при което бива отнасян не към истината (ἀλήθεια), а към благото (ἀγαθόν). Разумът се разгръща въз основа на практическата хексис.

Има още един аргумент за отказа от пряко обвързване на разума с постигането на истината. Размишлявайки за начините на съществуване на човешката природа преди и след греха, Максим заявява, че в новия начин на съществуване човекът бива движен от три неща: от неразумните представи (περί φαντασίας ἀλόγους), резултат от заблудата на страстите; от принципите на изкуствата, упражнявани заради полза (περί λόγους τεχνῶν ἐκ περιστάσεως διά τήν χρείαν); от естествените принципи според закона на природата, за да ги познава (περί φυσικούς λόγους ἐκ τοῦ νόμου τῆς φύσεως διά μάθησιν). Очевидно, никой от тези мотиви, отсича Максим, не е движил предгреховния човек по начало (κατ᾽ ἀρχήν) и с необходимост (ἐξ ἀνάγκης). За своето съвършенство той се е нуждаел само от безотносителното (ἄσχετος) движение около около Бога. Тъй като човекът е бил безстрастен по благодат, той не е допускал никакви заблуди, следващи от страстни представи и в името на наслаждението. Дори познанието в райския начин на съществуване не се е осъществявало чрез „естественото съзерцание" (περί τήν φύσιν θεωρίας), тоест посредством способностите на естествения разум, който познава задължително дискурсивно, а чрез непосредственото познаване на истината, защото между Бог и първия човек не е имало нищо (οὐδέν οὖν εἶχεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος μεταξύ Θεοῦ καί αὐτοῦ), положено като предмет на научно познание (πρός εἴδησιν), което би било способно да възпрепятства постигнатото по силата на любовта роднинство (συγγένεια) на човека с Бог. Тъй като в своето съществуване човекът не се е нуждаел от нищо, той е бил свободен от произтичащата от обстоятелствата необходимост, изискваща изкуствата, възникнали заради постигането на полза. Човекът е бил „гол по простота" (γυμνός τῇ ἁπλότητι), защото е превъзхождал всяко изследване, протичащо според природата. Той е бил по живота си свободен от изкуствата (ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ), защото е бил чист от всеки живот, изпитващ нужда от изкуства. По силата на собствения си свободен избор обаче, сега човекът справедливо стои по-ниско от онова, което той съобразно своя произход е превъзхождал по природа.[4]

Максим гледа познанието на явленията, имащо начало от сетивата и дължащо

[2] Myst., 672D-673A.

[3] Myst., 673B.

[4] *Ambigua ad Iohannem* (=Amblo), in: PG 91, 1353C-1356A.

се на работата на разума, откъдето произтичат изкуствата и науките, като компенсаторен механизъм, за да би могъл да възстановява в някаква степен загубеното непосредствено познаване на Бога и живота в близост до Бога. Те следва да бъдат определяни като съпровождащи духовното съзерцание и да бъдат оценявани положително само от перспективата на актуалния начин на съществуване на човешката природа.

И така: умът и разумът се определят като първите сили на душата и в тяхната активност като мъдрост и мислене се разпознават като първите енергии (πρώτας ἐνεργείας) на душата.[5] Умът е душевната сила, чрез която може да се получи непосредствено истинно знание, включително за Божествеността, докато разумът е в състояние да постигне само едно дискурсивно и опосредено от крайните неща познание, което освен това се свързва с областта на практическото, а следователно и с аскезата, тоест с упражняването на душевните и телесните добродетели. Максим съвсем не е самотен в историята на средновековната философия с убеждението си, че човек може да мисли правилно и все пак да не разбира истинно.

Умът постига границата и определението на своето движение около истината (περὶ τὴν ἀλήθειν ὁ νοῦς ὅρον τῆς κινήσεως δέχεται)[6], при което изразът показва, че става дума не за непосредствено докосване, а за приближаване в рамките на широк кръг около нея. Подчертава се, че незабравимото знание (ἄληστος γνῶσις) е постоянно, тоест вечно движение (ἀεικινεσία) на мъдростта, съзерцанието и знанието (тоест на силата, хексиса и енергията на ума) около познаваемото, което стои свръх всяко знание (περὶ τὸ γνωστὸν τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν γνῶσιν). Границата (πέρας) на незабравимото знание е именно истината като познаваемо, за което нищо не остава скрито (ἀλάθητον γνωστόν).

Самата истина остава непостижима докрай за ума и въпреки това тя – като негова целева причина, около която той кръжи непрестанно в своята завършеност – конституира и нормира неговото битие. Истината е битийната граница на ума, която той е способен да възприема на най-високото стъпало на своето възхождане, без обаче да може да достигне съвършено. Това истинно възприемане на истината par excellence е приоритет на ума и на никоя друга душевна сила.

Това обаче не означава, че разумът няма съвършено никакъв достъп до истината и не стои в никакви отношения с нея. Последната граница на разума е благото, което е Бог, който ограничава всяка сила на разума. При благото има края си всяко движение на разума.[7] Но Бог, който е истината, е тъждествен с Бог, който е благото. Битийната задача на душата е да сбере ведно всички свои сили и енергии и да стане единовидна (ἑνοειδή), с което едва може да се едини с Бога.

---

5 Myst., 673C.

6 Myst., 676C.

7 Myst., 677C.

Само по себе си обаче съждението (κρίσις) на естествения човешки разум стои в релация (σχέσις) с материята и нещата, подлежащи на изменение. Ето защо това съждение е смесено, принципно свързано с практиката и зависимо от нея.[8] Познаващите по този начин се ползват от сетивата и разума си, при което се стремят към истината посредством изследване на феномените и фигурите, посредством буквите и сричките. Този начин на познание е осъден с необходимост да прави грешки и да се подвежда по заблуди. Така очертаният път на познанието е пътят на философията в дисциплинарния и специализиран смисъл на думата дори когато става дума за християнската философия. Светците, напротив, познават чрез своя чист и свободен от всякакви затъмнения ум непосредствено и безпогрешно както логосите на нещата, така и Божествеността. Този начин на познаване, тази „божествена философия", бива наричана мъдрост и в този именно смисъл бива противопоставяна на дискурсивната философия.[9]

Но това е и основанието на Максим да търси връзката между тях. Начините на познание, казва той на едно място, са общо два: мъдрост и философия (σοφία καὶ φιλοσοφία). Първата съдържа и приема в себе си всички богоподобаващи и благочестиви начини на познание и мистичните и естествени принципи (λόγοι), обгръщащи всичко. Философията пък обхваща логосите на нрава (ἔqoj) и познавателната волева нагласа (γνώμη), на практиката (πρᾶξις) и съзерцанието (θεωρία), на добродетелта (ἀρετή) и знанието (γνῶσις) и напредва като към своя причина към мъдростта в едно взаимно обвързващо ги сродство (οἰκειότης σχετική)[10]. Оттук се вижда същественото място на философията в сегашния начин на съществуване на човека и нейната връзка с мъдростта. Мъдростта е едновременно причина за възникването на философията и нейна цел. Тя стои в нейния генезис и я движи като целева причина. Целта на философията е да се влее в мъдростта, да се превърне в мъдрост. Нейната относителна самостоятелност следва тъкмо от необходимостта богопознанието в този начин на съществуване на човека да става и посредством творението, посредством природните логоси, чието познание със силата на разума е сферата на философското. Необходимото присъствие на философията в този статус на човешкото я различава от всички интелектуални и полезни изкуства, чиято цел е задоволяването на потребности и постигането на ползи, следващи нуждите, предизвиквани от неблагоприятните външни обстоятелства на сегашното човешко съществуване.

Характерът на мъдростта и разумното разбиране предначертава сложната позиционираност на диалога в техния контекст. Мъдрецът или, казано по християнски, светецът пребивава в мъдростта и я практикува. Ако диалогът бъде мислен като съвместно постъпателно движение към истината, той няма място на това ниво. Истината е непосредствено налична. Мъдрецът свидетелства за нея с жизнената си практика, която включва и вербалното свидетелстване, но основното място там се заема от действието. Утвърдително богослов-

[8] Ambio, 10 (PG 91, 1109D-1112A).

[9] Ambio, 10 (PG 91, 1160AB).

[10] Ambio, 10 (PG 91, 1136CD).

ско свидетелство, подобаващо само на светците, твърди Максим Изповедник, следва от тяхното просветление, имащо доказателствена сила. Този тип свидетелство е делото на мъдростта. „Божествената философия" на светците е тъждествена с тяхната мъдрост. Нейните носители се гледат като представители на самото царство Божие (βασιλεία τοῦ Θεοῦ). В тяхното неизменно тъждество в живота по добродетел те са сравними с благолепното жителство и благото състояние на ангелите около Бога.[11] Изразът „божествена философия" (κατά Θεόν φιλοσοφία, θεία φιλοσοφία) или „пълна философия" (πληρεστάτη φιλοσοφία) е по-скоро означение за живеенето на самия божествен живот. Такъв вид познание надхвърля всяка собствена сила и енергия на човешкия ум. То е познание чрез божествените енергии и в тези енергии, които са свръх-природни за ума. Тази истинна или божествена философия е фундаментът на дискурсивната християнска философия. За себе си Максим заявява смирено, че той самият няма благодатта на опита и следователно е в състояние само по пътя на философската рефлексия да тълкува свидетелствата на светците, така че представя въпросите, визиращи богословски теми, само по пътя на предположението, а не утвърдително, с претенция за необходима истинност (στοχαστικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ ἀποφαντικῶς). Затова призовава към предпазливост при работата с разума, иде ли реч за размисъл върху високите богословски тайни.[12]

Диалогът е проблематичен и на нивото на чисто рационалното. Тъкмо поради опосредения достъп на разума до истината, неговата изява е неизменно свързана с напредване чрез изследване, с преминаване през заблуди и грешки. Той няма критерия за истинност при себе си. На всеки логос противостои друг логос, упорстват да повтарят византийските мислители. Поради това текстовете, оформени като диалози, имат най-вече полемичен или обаче наставническо-дидактичен характер. Мястото на същинския философски диалог е кръгът от пребиваващи в един дух единомишленици: това е приятелският кръг на школата, демонстративно недопускащ в себе си непосветените, „чуждите". Едва този диалог служи на същинската цел на дискурсивната християнска философия, устремена към вливането си в мъдростта.

[11] Amblo, 50 (PG 91, 1368AB).

[12] Amblo, 19 (PG 91, 1232CD).

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празничната култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърските програми на специалност „Културология" в СУ „Св. Климент Охридски" и „Сценография" в НХА. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

Слава Янакиева

СЕРГИАНСКИЯТ СМУТ. КРАТКИ БЕЛЕЖКИ ЗА СЪБИТИЯТА

– Е, какво особено има тук, че споменаваме властта? – каза митрополит Сергий. – След като сме я признали, за нея и се молим. Молили ли сме се за царя, за Нерон и за останалите?

– А за антихриста може ли да молим? – попитахме ние.

– Не, не може.

– А вие подкрепяте ли, че тази власт не е антихристова?

– Подкрепям. Антихристът трябва да бъде три години и половина, а тук минаха десет.

– А нали точно този дух е антихристовият, който не изповядва дошлия в плът Христос?

– Този дух винаги го е имало, от времето на Христа до наши дни. Какъв пък антихрист е това – аз не го разпознавам!

– Простете, владико, вие не го разпознавате – така може да каже само някой старец. А понеже има такава възможност, да е антихристът, то ние и не се молим…[1]

Безпощадната жестокост, с която съветската власт още от самото начало на управлението си преследва Църквата, е явна от писмото на Ленин „До чле-

[1] Михаил Шкаровский, *Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви*, СПб, 1999, с. 14-15

новете на Политбюро. Строго секретно" (19 март 1922 г.)[2] „Изземането на ценностите, особено на най-богатите лаври, манастири и църкви, трябва да бъде извършено с безпощадна решителност, безусловно, без да се спира пред нищо и в най-кратък срок. Колкото повече представители на реакционната буржоазия и реакционното духовенство ни се удаде да разстреляме по този повод, толкова по-добре."

Като оставим настрана непосредствените набези и репресиите, още от самото начало на болшевишкия преврат от 1917 г. положението на Църквата в Русия започва да се усложнява вътре в самите ѝ граници. Намирайки опора във враждебната на църковната йерархия власт, различни направления църковни „реформатори" набират мощ. Сред тях особено активни са две: тези на обновленците и на григорианите.

Обновленчеството, което се самоназовава Православна руска църква или Православна църква в СССР възниква по време на февруарската революция. Сред църковните среди е известно още като „живоцърковничество". Същинската роля на това разколно течение е с помощта на светската (съветската) власт да овладее църковната йерархия и да я подмени. Първоначално управляващите възлагат големи надежди на обновленците. Войната, в която те очевидно са активна страна, се води срещу патриарх Тихон и „тихонщината" (както болшевиките обичат да наричат официалната църква). В периода между 1922 и 1926 г. обновленците са единствената призната от съветската власт църква. Скоро става ясно, че техните искания за смяна на календара, женен епископат, второбрачно свещенство, ограничаване (или дори премахване) на монашеството нямат голяма поддръжка сред православния народ. Освен това в самите среди на обновленците възникват разпри и разколи. Политическите инициатори на разкола скоро изоставят своите „избраници" и търсят други стратегии. Отхвърлено от властта, обновленчеството завършва своя безплоден път в края на 30-те, подложено на системни гонения.

За разлика от обновленците, които поне представляват самозародило се движение, григорианите (по името на архиепископ Свердловски и Ирбитски Григорий (Яцковски) са инициирани направо от ГПУ, под личното ръководство на съветския „оберпрокурор" и някогашен приятел на обновленците Евгений Тучков. Неуспехът на последните не сломява неуморния труженик на антицърковното поприще и в 1925, дни преди ареста на Патриаршеския местоблюстител Петър (Полянски), той дава ход на новия разкол. Тази група, получила лесна регистрация, обявява себе си за възстановителка на съборността в Руската църква. Тя обвинява покойния патриарх Тихон за грешките, допуснати от него, обвинява още обновленците и митроп. Петър. Съдбата на григорианите напомня тази на обновленците. Не успявайки да се превърнат ефективен инструмент на болшевишката власт, те (в преобладаващата си част) завършват като жертви на големия терор.

[2] *Архивы Кремля. / Кн. 1. Политбюро и Церковь*. 1922-1925 гг. М., Новосибирск, 1997. с. 143, цит по Емельянов Н.Е. „Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 г.". *Богословский сборник*, Вып. 3, М., 1999, с. 258.

Действията на съветската власт по неутрализиране на Църквата не се ограничават с описаната борба „отвън". С привичната си безпощадност те работят и вътре в Църквата. Още от възкачването на патриарх Тихон започва неговата нелека съдба – натиск, затвор, унижения и накрая (вероятно) неговото физическо унищожение. За светителя е писано много. След смъртта му в 1925 година местоблюстител на патриаршеския престол става Петър (Полянски). Той бива арестуван дни след собствената си хиротония (митроп. Петър израства от мирянин до епископ за една година 1919–1920 г.). Пуснат на свобода не задълго, още в годината на своето избиране за местоблюстител отново е арестуван и изселен. Независимо от всичките опити на властта да го принуди да заяви публично лоялността на Църквата към съветската власт митроп. Петър успява да удържи на натиска. На предложението да се нормализира юридическият статут на Църквата в замяна на изявление, той отговаря: „Лъжете, нищо няма да дадете, само обещавате"[3].

След изселването на митроп. Петър управлението на Руската църква поема митроп. Сергий Страгородский, който изнамира за себе си титлата заместник-местоблюстител на патриаршеския престол. На 29 юли 1927 година той обнародва послание от свое и от името на Временния патриаршески Свети синод „За отношението на Православната руска църква към съществуващата гражданска власт"[4], което привично бива наричано Декларация на митрополит Сергий от 1927 г. Това послание предизвиква вълни от недоволство сред църковните общности на територията на СССР. Причина за това не е само подчертаното вписване на Декларацията в шпиономанския пропаганден дискурс на болшевишкото управление, включващ изобличението на „задграничните врагове" и „вредителска диверсионна дейност", но и ясното заявление за колаборационизъм със съветската власт:

> „Ние искаме да бъдем православни и в същото време да приемаме Съветския съюз като наша гражданска родина, радостите и успехите на която са наши радости и успехи, а неудачите – наши неудачи. Всеки удар, насочен към Съюза, дали от война, дали от бойкот или друго някое обществено бедствие, или просто убийство иззад ъгъла, подобно на варшавското, се приема от нас като удар, насочен към нас".

По-нататък болшевишката власт се описва като богодадено „знамение на времето", което трябва да бъде прието от онези, които искат да останат православни. За да останат православни пък намиращите се в емиграция бежанци от СССР (т.е. онези към Задграничния синод), трябва да „дадат писмено обезателство за пълна лоялност към съветското правителство във всяка своя обществена дейност. Тези, които не дадат такова обезателство или го нарушат, ще бъдат изключени от състава на подведомствения на Московската патриаршия клир". Това има за цел да накара емиграцията да „преразгледа" отношението си към съветската власт, за да не бъде откъсната от „родната си Църква и Родина".

---

[3] Сергей Гриняк, „Камень веры", *Ступени* № 3 (27) 2007.

[4] *Русская православная церковь и коммунистическая государство.* 1917-1941. М.: 1996, с. 224-228.

Декларацията още изказва надежда за нов Поместен събор, който да избере постоянно църковно управление. Документът е подписан от осем членове на Временния патриаршески Свети синод.

Трябва да се отбележи, че по време на обнародването на Декларацията собственото местоблюстителят на Временния патриаршески Свети синод (на когото Сергий е наместник) е в заточение. След множество арести, престой в изолатори и лагери, след мъчителни разпити и многократни убеждения да се откаже от своя сан той загива мъченически, бидейки разстрелян през 1937 година по време на големия сталински терор. Една година по-рано, в 1936 г., властите разпространяват фалшивата вест за смъртта на митрополит Петър (Полянски). В Москва дори се отслужва панихида за него и митрополит Сергий бива въздигнат в сан местоблюстител. Това прави положението на митр. Сергий не особено изрядно и неговият сан не се приема от огромен брой клирици и миряни, които и без това са обезсърчени от съглашателския тон на Декларацията.

Приживе същинският патриаршески местоблюстител, митроп. Петър (Полянски), научава за документа едва с двугодишно закъснение, тъй като е изселен по това време зад Полярния кръг. Декларацията го смущава дълбоко – още повече че той самият е бил твърде близък с митр. Сергий още от младежките си години. В отговор на закъснялата Декларация митр. Петър пише на митр. Сергий:

> „Трудно ми е да изброя с пълни подробности отрицателното отношение към Вашето управление, за което се чуват протести и вопли от страна на вярващите, от йерарсите и миряните. Картината на църковните разделения е потресаваща. Дългът и съвестта не ми позволяват да остана безучастен към подобно прискърбно явление, като ме карат да се обърна към Ваше Високопреосвещенство с най-настоятелна просба да поправите допуснатата грешка, която постави Църквата в унизително положение, като предизвика в нея раздори и разделения и помрачи репутацията на предстоятелите ѝ. Също така моля да прекратите и другите мероприятия, които надвишават Вашите пълномощия."[5]

Митрополит Петър далеч не е единственият възмутен митрополит. Напротив, след огласяването на Декларацията десетки епископи и множество свещеници, монаси и миряни реагират всеки според мярата на своето несъгласие. Интересен документ е посланието на соловецките архиереи до митрополит Сергий[6], което с умерен тон, но твърдо отправя съществени упреци към текста на Декларацията. Съгласявайки се принципно с апела за отказване на църковния народ от политическа подривна дейност (в кратката втора част), Посланието отбелязва безполезността на този документ, който не е първи по рода си (такива декларации, уви, без последствия, пише и покойният патриарх Тихон), и също така твърде големите отстъпки и хумилиорния тон, с който в Декларацията се

[5] Данилушкин М. и др. *История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период*. Том 1. 1917-1970. СПб, 1997, с. 871.

[6] *Русская православная церковь и коммунистическое государство*. 1917-1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996, с. 232-234.

говори за сътрудничество на Църквата със съветската власт:

> „Църквата не може да поеме … обезателството да смята „всички радости и успехи на държавата за свои успехи…", тъй като всяко правителство може да вземе безразсъдни, несправедливи или жестоки решения, на които Църквата ще трябва да се подчини, но не може да им се радва и да ги одобрява.
> В програмата на сегашното правителство влиза изкореняването на религията и за осъществяването на тази задача те са издали ред закони. Успехите на държавата в това отношение Църквата не може да приеме за свой успех."
> „… изразяването на благодарност в устата на главата на Руската православна църква не може да бъде искрено, а затова и … възбужда справедливо негодуване в душите на вярващите, защото до ден днешен отношението на правителството към духовните нужди на православното население се изразява единствено във всевъзможни притеснения на религиозния дух (и неговото проявление е в оскверняването и разрушаването на храмове, в закриването на манастири, в изземането на свети мощи…)."

Припомнени биват и невинно осъдените и репресирани клирици и миряни, които подобна Декларация автоматично причислява към враговете на държавата, а значи и на Църквата. Част от причините обаче голямо множество църковен народ да се обърне срещу митрополит Сергий (Страгородский) е това, че при неговото предстоятелство на властите се дава възможност да кадруват в Църквата – „провеждане на епископски хиротонии в съгласие с държавните органи, преместване на архиереи по политически мотиви (за няколко месеца около четиридесет архиереи биват преместени), заместване на катедрите на осъдените епископи и т.н…"[7]. При това с указ от 21 октомври заместник-местоблюстителят нарежда намиращите се в заточение архиереи да не бъдат споменавани на св. Литургия. Тези факти, изглежда, са в основата на иосифлянското антисергиево движение, което има названието си от Ленинградския митрополит[8] Йосиф (Петров). Иосифляните се явяват важна част от всички така наречени „неспоменаващи", сиреч онези, които по една или друга причина отказват да „споменават", т.е. отхвърлят църковната юрисдикция на Патриаршеския заместник-местоблюстител митрополит Сергий.

Не всички, които отхвърлят Декларацията, прекъсват каноническото си общение със Сергий. Има такива, които отказват да споменават съветската власт, като например даниловците (по името на Даниловския манастир) и следващите отец Сергий Мечов, предстоятел на храма св. Николай Чудотворец в Кльонники на Марусейка. На 3 декември цялата енория на този свещеник бива отлъчена от Църквата и той е поставен под запрещение за богослужение.[9]

---

[7] Михаил Шкаровский, цит. съч., с. 12.

[8] Сам той не се съгласява да бъде титулуван „Ленинградски", а настоява на „Петроградски".

[9] Грушина А. Ф., *„Друг друга тяготы носите". Жизнь и пастырский подвиг священномученика Сергия Мечёва*. М., 2012, Т. 1, с. 542.

Най-тежкото следствие от възникналите в резултат на Декларацията на митроп. Сергий противоборстващи течения – вече погледнато в историческа перспектива – е това, че църковните борби и прения биват употребени (а вероятно са били и замислени) за политически цели. Стотици хиляди вярващи, които изразяват несъгласие със сергианските стратегии, биват арестувани, изселени, изпратени в концлагери или направо разстреляни. Каквито и да са били намеренията на митроп. Сергий, именно неговата Декларация бива използвана от органите на властта при разпити за разпознаване на „врага". Ако разпитваният отхвърля Декларацията – значи е част от антисъветската църковна конспиративна мрежа.

Борис Талантов, един храбър самиздатски автор, който посвещава живота си на издирването на документи за репресиите от това време и загива мъченически в затвора 1971 г., пише гневни слова по повод на митроп. Сергий:

> „Какво спаси митрополит Сергий със своето приспособленчество и чудовищна лъжа? Към началото на Втората световна война от много стотици църкви във всяка област бяха останали 5–10, мнозинството свещеници и почти всички епископи (с изключение на малцина, сътрудничещи с властите подобно на митрополит Сергий) бяха изпратени в концлагерите. По този начин митрополит Сергий… не спаси никого и нищо, освен собствената си особа. В очите на вярващите той загуби всеки авторитет, но затова пък доби благоволението на „бащата на народите" Й. Сталин"[10].

Трябва да се отбележи, че Талантов никога не напуска Московската патриаршия и открито нарича катакомбната църква „секта".

Според него възстановяването на църквите в определени тесни граници не се дължи на колаборацията на митрополит Сергий, а на съзнателната политика на Сталин, който, използвайки надеждите на народа за възраждане след края на войната, му „подхвърля кокал". Самият процес на откриване на църквите се случва под зоркия поглед на службите за сигурност.

Освен критици обаче Декларацията има и своите привърженици, при това не само на територията на СССР, но и зад граница, в емигрантските среди.

Един от тези, които искрено вярват както в правотата на решението на митроп. Сергий, така и във възможността за възраждане на СССР след войната, е големият руски философ Николай Бердяев. В своето съчинение *Вопълът на Руската църква*[11] той пише:

> „Но там, в Русия, има още един друг героизъм, друга жертвеност, която людете не тъй лесно оценяват. Патриарх Тихон, митрополит Сергий – не са отделни частни лица, които могат да мислят само за

[10] Талантов, Борис. *Сергиевщина, Иродова Закваска*. https://www.proza.ru/2016/01/23/745. Достъпен на 6 декември 2017.

[11] Архимандрит Феодосий (Алмазов), *Мои Воспоминания (Записки соловецкого узника)*. М.: 1997, с. 249-254.

себе си. Пред тях винаги стои не тяхната лична съдба, а съдбата на Църквата и църковния народ като цяло. Те могат и са длъжни да забравят за себе си и за своята чистота и красота и да говорят единствено онова, което е спасително за Църквата. Това е огромна лична жертва".

Философът съчувства на героичния отказ от красотата на мъченичеството в името на запазването на Руската църква и призовава членовете на Задграничната църква към съдействие или най-малкото към въздържание от провокативни стъпки заради мъченичеството на събратята си в Русия (той предполага например, че митроп. Сергий саможертвено се решава да нарече страната СССР в името на общото благо). Бердяев смята още, че положителната страна на сергианството е отделянето на Църквата от държавата, в плен на която първата е била по време на Империята.

Друг един философ, Сергей Аверинцев, също се опитва да свърже сергианството с подема на народната солидарност във времената на страшното изпитание на Втората световна война, макар да прави това предпазливо и недокрай съчувствено:

„Ако не беше войната, формулата от Декларацията на митрополит Сергий за общите радости и неудачи би останала словесно украшенийце. Но в годините на войната наистина имаше някакви общи беди и общи радости. И именно затова вече не беше лесно да се излезе от капана, в който сами влязохме, вървейки по предполагаемия път към възраждането на Русия…".

Авторитетните мнения за и против Сергий са твърде много и настоящият текст няма за цел изчерпателното им представяне.[12] От днешна гледна точка – тази на свободната съвест – би могло да ни се стори, че компромисите са били твърде големи; че самата мисъл за колаборация с болшевишката власт е била вече отстъпление. Такива мнения е имало и тогава. За подобни убеждения са загинали десетки и дори стотици хиляди вярващи християни. А инструментът за тяхното унищожение – унищожението на най-дръзновената част от руския православен народ – е била Декларацията и последващите укази на Сергий Страгородский. Безбожната власт е разиграла убийствените си ходове вътре в лоното на Църквата.

От друга страна, ние не можем да знаем какво щеше да стане с вярващия народ, ако всички пастири бяха заточени и Църквата завинаги беше останала в опозиция. Дали тя щеше да се стопи, обезглавена за три поколения? Дали частичната (макар и мащабна) подмяна на старите, верни епископи не предпазва Руската църква от една много ранна пълна подмяна – в случай че Сергий се беше противопоставил – и следователно от прекъсване на героичното приемство в църковното управление? Едва ли ще се намери историк на Църквата, който би се заел да отговори на този въпрос.

[12] За сравнително представително изброяване, вж. http://www.krotov.info/acts/20/1927/19270729.html

Във всеки случай резултатът от гоненията срещу Църквата е чудовищен[13]:

Докъм 1939 г. в РСФСР остават незакрити само около 100 храма от 55 000 действащи през 1917 г. На свобода са само четирима архиереи, като в НКВД са изработени фалшиви показания, с които те да бъдат държани в страх от непосредствено грозящ ги арест.[14] Според една от изследователските оценки на гоненията на църковния народ в СССР третата вълна на гонения (1929–1931 г.) – тази, която включва разделението на Църквата и унищожението ѝ по части – е пет пъти по-мощна от предходната в 1922 г. Само през 1930 и 1931 г се извършват около 50 хиляди ареста, 5000 са незабавно екзекутирани.

Така този период от историята на СССР, непосредствено свързан с Декларацията на митроп. Сергий, изобилства от мъченически подвизи, които тепърва ще бъдат признавани, но именно братоубийственият смут препятства безпроблемното им почитание.

В 1981 г. повече от 50 йосифляни биват канонизирани от Руската православна църква зад граница (РПЦЗ).[15] Московският патриархат престава да смята тези „неспоменаващи" за разколници и започва тяхното прославление, като не са оставени дори най-активните участници в антисергиевото движение. След възстановяването на каноничното общение с РПЦЗ се повдига въпросът за признаването на вече канонизираните от тях новомъченици.

Като основание за преценка на РПЦ служат (освен вече представените материали) съдебните документи и протоколите от разпитите, които не са били достъпни за РПЦЗ. И тук възникват проблеми, които, за съжаление, с изчезването на носителите на живата памет тепърва ще се явяват при всеки опит за оценка на комунистическия тоталитарен режим. Макар документите да са автентични, те по никакъв начин не гарантират точното отразяване на случая. Никъде в тях няма да се открият данни за мъчения, изнудвания, за същинското физическо и психическо състояние на разпитвания. Ето един фрапиращ случай.

Героичният митрополит Йосиф, на чието име е назована групата антисергианци, за която вече споменахме, е арестуван в 1937 г. по делото за т.нар. Всерусийски контрареволюционен център. Разпитват го два пъти – на 14-и и на 23 юли. Въпреки жестоките изтезания, които са рутина по това време, според първия протокол митрополитът се признава за виновен само в това, че е „оглавявал нелегална религиозна организация", като е отрекъл всякакви обвинения в антисъветска дейност. От втория протокол обаче научаваме, че той е признал своята контрареволюционна дейност. Този втори протокол е отчетливо различен както по стил на отговорите, така и по подпис. Доколкото обаче фалшификацията не

[13] Емельянов Н.Е., *цит. съч.*, с. 269.

[14] Протоиерей В. Цыпин. *История Русской Церкви, 1917-1997/ История Русской Церкви*. Кн. 9. М., 1997, с. 254.

[15] Михаил Шкаровский. *Проблемы прославления в лике святых новомучеников-иосифлян* (*Доклад преподавателя Сакнт-Петербургской духовной академии, доктора исторических наук Михаила Витальевича Шкаровского на Рождественских чтениях),* Москва, 25-26 января 2013 года, http://spbda.ru/publications/mihail-shkarovskiy-problemy-proslavleniya-v-like-svyatyh-novomuchenikov-iosiflyan/

е верифицирана, прославлението на митроп. Йосиф в лика на светците остава засега непризнато от РПЦ.

След заседание на местната Тройка на управлението на НКВД от 19 ноември 1937 г. митрополит Йосиф е осъден на смърт. Разстрелян е на следващия ден.

Остава отворен въпросът: защо един християнин, който се бори със съветската власт (ако въобще допуснем, че случаят е бил такъв) именно в качеството ѝ на антицърковна и антихристова и е погубен от нея именно поради тази си борба, да не може да бъде признат за мъченик на Христовата църква?

Нина Трапани

ВЪЗПОМЕНАНИЯ НА НИНА ВЛАДИМИРОВНА ТРАПАНИ ЗА ХРАМА НА СРЪБСКОТО ПОДВОРИЕ В МОСКВА

1932 година е белязана от големи скърби и неизречима Божия благодат.

В Сръбското подворие, където настоятелят о. Серафим Битюков по това време отсъстваше, служеха двама свещеника: протойерей о. Димитрий Крючков и йеромонах о. Йеракс Бочаров, бивш монах от св. Троице-Сергиевата Лавра. Често идваше да се помоли о. Алексей Крючков, бивш служител в този храм. В 1928 г. той е арестуван и след излежаването на заточението се заселва в Киржач.

През втората седмица от Великия пост о. Иеракс замина в Казахстан да причастява заточените там сестри, които бяха служили десет години в храма. Олга Ивановна беше регентша, а Пелагея Ивановна – певица. В 1931 г. те бяха арестувани за принадлежност към „култа" и заточени в гр. Ауелита, сегашен Джамбул.

О. Димитрий сам извършваше богослужението.

Тази година Благовещение се случи в четвъртъка на неделя Кръстопоклонна. Във вторник вечерта о. Димитрий, след прочитането на великото повечерие, извършваше предпразничната утреня. Заедно с него се молеше о. Алексей. Имаше малко хора. Храмът, потънал в полумрак, имаше великопостен вид. В края на службата през вратата влезе висок непознат мъж и се спря на прага, близо до сандъка със свещите. Веднага го забелязаха, тъй като в малкия храм всички се познаваха, макар и само по лице. Обзе ни тревожно чувство. Клисарката – една почтена старица – настръхна зад свещите. Службата свърши, а човекът не си тръгваше. Предупредиха свещениците. След края на службата хората не си тръгнаха. Стоеше и непознатият. Обстановката стана напрегната. Накрая високият мъж се обърна към свещарката:

– Кой служи тук? – попита я.

Мария Дмитриевна отвърна:

– О. Димитрий Крючков.

– Трябва да поговорим с него.

И търпеливо зачака.

И най-сетне, накрая, свещениците излязоха от олтара. Всички присъстващи замряха. А този така чужд и неуместен тук човек учтиво се обърна към о. Димитрий:

– Батюшка, вие отдавна ли служите в този храм?

О. Димитрий му отговори.

– Трябва да дойдете с мен.

– Къде? – попита о. Димитрий.

– На Лубянка. Но вие не се безпокойте. Трябва само нещо да изясним.

– Сега веднага ли трябва? – попита о. Димитрий, – Работата е там, че в олтара имам св. Дарове. Трябва да ги потребя. Мога да дойда и утре. Да не би да избягам – усмихна се той.

– Днес трябва да дойдете. Но вие не се безпокойте. Ще се върнете.

След това се обърна към о. Алексей и той обясни, че никъде не служи, а е дошъл само да се помоли. Свещениците отидоха зад завесата, където се преобличаха, а непознатият отново се обърна към Мария Дмитриевна.

– Вие имахте още един свещеник – висок, тъмен – каза той.

– Никой друг нямаме – отвърна клисарката. Той сви рамене.

В това време свещениците излязоха облечени с външни дрехи. О. Димитрий държеше в ръцете си малък вързоп с най-необходимите неща, отдавна приготвен, в случай че го арестуват. Кротък и доверчив, той отново се обърна към чакащия го човек:

– Позволете ми да остана до утре сутрин. Ще подпиша документ, че няма да напускам. Ще нощувам в храма. Трябва да потребя св. Дарове.

– Ще се върнете – увери го високият. – И вие, батюшка, елате с нас – обърна се той към о. Алексей, – за изяснение на личността. Ще се върнете – увери ги той. И те тръгнаха... О. Димитрий беше разстроен не от ареста, а от това, че оставя в олтара непотребени св. Дарове, а о. Алексей наведе ниско глава, чудесно разбирайки, че няма да се върнат. Хората безмълвно ги съпровождаха само с поглед, прощавайки се вътрешно, но никой не искаше да си тръгва. Накрая, след като се опомниха, започнаха да гасят кандилата и да заключват свещопродавницата. Не излязоха всички заедно и като изчакаха, докато се заключи вратата на храма, се разотидоха по домовете си. Всеки с тревожна душа.

Сутринта стана ясно, че разбира се, никой няма да се върне и няма кой да извърши богослужението.

Вечерта отвориха храма. Хората, не подозирайки нищо, идваха в храма за всенощно. Дойдоха мъжете, помагащи в олтара, дойдоха и певците. А народът все прииждаше. Започнаха да четат великото повечерие.

– С нами Бог – силно и дружно запя хорът. – „Разумейте, ...языцы, и покаряйтеся яко с нами Бог! Могущие, покаряйтеся, яко с нами Бог". „Днесь спасения нашего главизна."

Царските двери не се отваряха и постепенно хората започнаха да разбират, че нещо се е случило. Тихичко си предаваха един на друг за случилото се. Храмът беше препълнен. Хората стояха рамо до рамо и горещо се молеха. Кандилата блестяха, всичко беше огряно от светлината на свещите. А хорът все пееше ли, пееше. Силно и вдъхновено. Молитвата се усещаше физически, тя като тамяна от кадилницата изпълваше всичко наоколо. Всички чувстваха благоуханието на чудесния празник. Само една кликуша започна да нервничи и от време на време крещеше: „Искам да отида при отеца, пуснете ме при отеца!". Успокояваха я.

Свещника с дебелата свещ го изнесоха на средата на храма. Изпяха „Архангельский глас". Народът, сякаш нищо не се е случило, вървеше и се кланяше на образа на Благовещенската Божия Майка. На клира четяха канона. И изведнъж зазвуча такава неповторима, такава жизнеутвърждаваща песен. Хорът гръмко и вдъхновено запя: „Благовествуй земле радость велию, хвалите Небеса Божию славу". Какво тържество само! Целият ни сив животец не струва един такъв миг. Може да арестуват хората, може да разрушат храма, но не могат да убият Църквата, тя е вътре във всеки от нас. И адовите врата няма да ѝ надделеят. „Царство Божие внутрь вас есть..." А хорът продължаваше да пее: „Благовествуй земле радость велию". Сълзи на радост пълнеха очите и душата ликуваше.

Но ето че службата свърши. Угаснаха светлините. Народът бавно се разотиваше. Всички присъстващи в този ден под сводовете на храма получиха такова духовно наслаждение, такова богатство от вътрешни сили – за много години напред. И прощавайки се завинаги с обичните си храмови стени, отнесоха в сърцата си скръбта, разтворена в радост.

Тази нощ на 5 срещу 6 април беше арестувано цялото духовенство на „неспоменаващите църкви". На Маросейка, в църквата на св. Николай, където настоятелят о. Сергий Мечов по това време се намираше в заточение, арестуваха о. Александър Илин – един слабичък прегърбен свещеник – в църквата „Св. Николай" на Подкопаевска переулка – настоятеля о. Андрей (не зная фамилията му), в Антиохийското подворие – о. Александър Гомановски. Така властимащите помогнаха да се привърши с опозицията на митрополит Сергий. Остана обаче още един храм. Даниловският манастир. Самият манастир вече беше затворен, но службите се извършваха в енорийската църква, разположена в съседство – там бяха пренесени мощите на св. княз Даниил. Към този храм се упътиха всички осиротели за една нощ чеда на „неспоменаващите" пастири.

Св. княз Даниил Московски ни обедини всички под своя свят покров. В храма служеха двама йеромонаси, о. Алексей и о. Дамян, и един йеродякон, останалите монаси идваха да се молят. Двете оставащи седмици от Великия пост и Страстната седмица ние прекарахме в този храм. Всички „неспоменаващи" се събраха заедно. Имаше и много младежи. Хорът се запълни. Диригент беше един младичък юноша – наричаха го Ванечка. Впоследствие той беше четец в Донския манастир и дирижираше женския хор. Духовенството се отнесе към нас много внимателно и сърдечно. В храма беше уютно. Струваше ни се знаменателен фактът, че хората, които се почувстваха осиротели, се обединиха именно тук, при мощите на московския княз Даниил Александрович. Всички бяха бодри духом, великопостните служби – привично пълни, а четенето ясно. Задълженията на четеца изпълняваше бившият иподякон на архиепископ Зиновий Дроздов – неговият еднофамилец Николай Николаевич Дроздов, който имаше прекрасен глас.

В този храм в покрайнините на града ежедневно приждаха хора от всички краища на Москва, без да обръщат внимание на умората. Особено прочувствено се извършваха службите в Страстната седмица.

И накрая дойде Празникът на празниците – Възкресение Христово. Всички се събраха навреме в храма. След великопостните одежди и оскъдното осветление храмът засия от белия брокат и ярката светлина на полилеите. „Воскресение Твое, Христе Спасе, – запя хорът, – Ангели поют на Небесех, и нас на земле сподоби чистым сердцем Тебе славити." Дълга процесия се заниза около храма. Ярките огънчета потрепваха от вятъра, ароматна нощ обгърна всичко, тихо се плискаха водите на Москва река, тясната ивица на песъчливия бряг се белееше. Нищо не нарушаваше тайнството на тази светла нощ. Градът, с неговия шум, беше встрани. И изведнъж се разнесе „Христос Воскресе!" и целият народ подхвана тези победни слова: Христос Воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав! А под сводовете на храма дълго точещият се кръстен ход посрещаха свещенослужителите с радостното приветствие: „Христос возкресе!" и дружното „Воистину возкресе!" прозвучаваше в ответ. Незабравими минути, радостен подем на духа, ликуване.

Тази година Пасха съвпадна с 1 май. Всички се връщахме по домовете си в препълнения трамвай. Градът не спеше. А вечерта отново се събрахме в храма. Отново радостни пасхални песнопения веселяха душата. Напразно „историците" от Синода се опитват да внушат на света, че „неспоменаващите" са били разколници, поради което ги делят изкуствено на някакви разколнически групировки, като при това условно разпределят отделни лица в тези групи. Нямаше никакви групировки, във всеки случай в Москва. Имаше една Свята Съборна и Апостолска Църква, възглавявана от патриаршеския местоблюстител Митрополит Петър, също Крутицкий, епархийски архиерей на Москва и област. Никой не го е лишавал от този сан и той сам не се е отричал от него, а по силата на съвършено особени обстоятелства той беше откъснат от своето паство, на което остана верен. И паството му беше вярно. А Бутирският затвор беше препълнен. Арестите още продължаваха. Духовенството и монахините пълнеха килиите. От общината на Сръбското подворие беше арестувана една жена, Олга Илинична, духовно чадо и още от ранна възраст близка на о. Алексей Козлов.

Едва ли Бутирският затвор е чувал някога нещо подобно на това, което чу през тази година. В килиите, препълнени от духовенство, гръмогласно се извършваха богослужения. На Велики четвъртък из целия етаж гърмял знаменитият бас на протодякон Холмогоров: Разбойника благоразумного во единем часе раеви сподобил еси, Господи!...

В женската килия, на свой ред, монахините четели и пеели службите на Страстната седмица по памет. В килията, където се намирала Олга Илинична жените се готвели за Светлата утреня и като недоумявали как да разберат времето, се ослушвали какво се прави в мъжките килии. И точно в дванадесет часа се отворила вратата и на прага се появила нова затворничка. Тя видяла колко е часът, докато я водели по коридора. Монахините веднага запели светлата Христова Утреня. Всички били въодушевени. Имало голяма сплотеност. Получените пакети се делели между всички. Една възторжена душа донесла на свобода следната бележка: „Елате всички при нас, тук има такава благодат!".

Олга Илинична беше възрастен и болен човек, главата ѝ трепереше. Около Пасха се разбра, че тя е на свобода, и аз отидох при нея. Тя беше в добро разположение на духа, беше поднесла нещо да почерпи и разказваше за пребиваването си в затвора. Аз я попитах какво знае за о. Алексей. Тя отговори, че него скоро ще го пуснат, и на всичките ми въпроси отговаряше „след Пасха ще си бъде у дома". Не беше ясно на какво се основава нейната увереност.

След няколко седмици о. Алексей наистина го пуснаха, като той трябваше в тридневен срок да замине на заточение в Ташкент. Заедно с него трябваше да заминат монахините от Аносинския манастир, цяла група. Ние приготвяхме о. Алексей за пътуването, приготвяхме му дрехи, продукти. Трябваше му хляб за из път и първоначално, когато стигне. По това време хлябът се раздаваше с купони за два дена. Не мога да не отбележа, че моите съседи по квартира и приятели, евреи по национална принадлежност и вероизповедание, ми дадоха своите купони за хляб, за да набавя хляб за православен свещеник. Нека Господ им въздаде стократно във вечния живот.

Качихме о. Алексей на влака заедно с неговите спътници и дълго гледахме след отдалечаващия влак. Повече никога не го видяхме, той умря в заточение. Състоянието на Олга Илинична се влоши. Останалите свещеници ги изпратиха етапно на Север. Толкова много беше загубено наведнъж.

Междувременно о. Иеракс трябваше да се върне от Казахстан на петата неделя от Поста. Близките ежедневно ходеха на гарата да го посрещат и накрая той пристигна. На връщане от пътуването о. Иеракс пътувал в едно купе с някакъв професор и неговата жена. През нощта, когато те спели, в купето им влезли крадци – отворили с шперц вратата – и откраднали палто. Жената на професора се събудила и завикала, всички скочили, вдигнали шум, но не успели да спрат крадците – те успели да се скрият. Палтото се оказало на о. Иеракс, в джоба му имало дребни пари и личните му документи.

На гарата му разказали за всичко, което се е случило в негово отсъствие, дали му някаква дреха и той се отправил да нощува при своя позната, която някога

била клисарка в храма.

Отначало о. Иеракс искал да отиде в Сръбското подворие и да започне служение. Но настоятелят на храма о. Серафим му предал че да не прави това. Не го благословил за служение и архимандрита на св. Троице-Сергиевата Лавра, о. Зосима. „Господ не те е запазил за това – казал му той, – друго ти е приготвено."

На о. Иеракс му се искало в Сръбското подворие да бъде отслужена светлата Христова утреня. С тази цел той искал да отиде по-рано и да отвори Царските двери, за да може после хорът да изпее цялата пасхална служба. Но след зряло размишление решили, че тази постъпка може да повлече след себе си нови арести, и се отказали.

След няколко недели на клисарката обявили, че доколкото в църквата не се извършват богослужения, тя трябва да предаде ключовете. След известни преговори било разрешено да се изнесат от храма иконите и по уговорка с настоятеля на църквата „Св. княз Владимир" на „планинката" срещу Ивановия манастир, да пренесат иконите там.

Един от тези дни, наистина в 3 часа през нощта, ние се събрахме в храма си за последен път. Яви се представител на Райизпълкома (Районен изпълнителен комитет на комунистическата партия). По безлюдните улици понесохме най-почитаемите икони към непознатия храм: храмовата икона на св. св. безсребренници Кир и Иоан, чудната икона на Иверската Божия Майка, на която някога ние с регентшата Олга Иванова бяхме видели сълзи по бузите, иконата Умиление (Серафимо-Дивеевска) – копие на онази, пред която се е споминал пр. Серафим, Разпятие, образа на пр. Серафим. Цялата утвар и църковните одежди бяха взети от представителя на Райизпълкома по списък. Поруганият храм изглеждаше непривично неуютен и ние с тежко сърце го напуснахме. Скоро нашият храм беше разрушен и на негово място построиха кръчма. Какво ли няма да свършат от злоба... През това време о. Иеракс, като не можеше да обяви за загубата на личните си документи – премина в нелегалност. Той отиде в „катакомбите". В своята домашна църква извършваше богослужение. Някои хора имаха достъп до тази малка църква. Други се събираха в различни домове в Москва и околностите и той ходеше и извършваше там необходимите треби. Без жителство, без документ, той преживя единадесет и половина години и през ноември 1943 г. беше арестуван по едно дело с владиката Афанасий Сахаров и о. Петър Шипков, също „неспоменаващ" свещеник, и беше изпратен заедно с тях в Мариинските лагери.

По едно „дело" с него беше и архиепископ Василий Преображенски, който също беше живял в нелегалност в гр. Ярославл и извършвал богослужения в старата баня. Заради преклонната му възраст той беше изпратен на „свободно преселване" в Усурийския край.

1932 година

Публикувано по: http://korolev.msk.ru/saints/nvt3.html

Доц. д-р Бойчо Бойчев е преподавател във ВСУ „Черноризец Храбър". Автор е на книгите *Очерци по философия* и *По границите на комуникативността*, както и на множество статии и студии в областта на философията. Води лекционни курсове по философия, логика, етика на семейните отношения. Научните му интереси са насочени към православната етика и психология.

Бойчо Й. Бойчев

ПРОШКАТА

(За някои психологични, морални и онтологични очертания)

Не съдете и няма да бъдете съдени;
не осъждайте и няма да бъдете осъдени;
прощавайте и простени ще бъдете...
(Лук. 6:37)

Исторически *прошката* е залегнала в основата на човешките взаимоотношения и заема значимо място в културните и религиозни традиции на различните общества. Често на прошката се гледа само като на (морално) *действие*, сведено до конкретните си (психологични) основания и (практически) резултати. Вглеждането само в тази посока може да препятства възможността за реализиране на едно фундаментално *отношение* на човека към битието. Това *отношение* е многопосочно, но се основава на това какво заварваме в съществуващия свят, това, на което сме свидетели, и това, което очакваме и на което се надяваме. Разбира се, тези *аспекти* на съществуването се преживяват по различен начин и на различни нива. *Морално* те са свързани с *действието*, *психологично* – с *резултата*, а *онтологично* – с *промяната* в *основанията* на *съществуването*.

В *психологичен* план прошката се приема като нагласа, чувство и емоция. Тя е по-скоро поведенчески акт, отколкото норма или начин на съществуване. Нейната *ситуативност* очертава действието ѝ между *нараняването* и *помирението*.[1] С оглед на резултата тя се преживява като *освобождаване* от чувство за вина (или желание за отмъщение), *разрешаване* на конфликт, дори *утвърждаване* на собствената правота.

В *морално* отношение прошката се изразява чрез *волята*. Искането и даването на прошка е волево действие, няма *състояние* на *пребиваване* в прошка. Още-

[1] Виж: Сарийска, С. *Прошката. Опит за психологическо изследване*. Пловдив, Паисий Хилендарски, 2014, с. 7-31.

временно тя не е познавателен акт и затова често има ирационален характер.[2] Това е свързано с дилемата на моралното съзнание за възмездието (схващано като справедливост) и милостта. „Не мога да простя!" в някои нравствени практики (но и в кодексите, разрешаващи тези практики) изглежда по-справедливо от „Прощавам на всички за всичко!". *Колебанието* при оценката и вземането на решение за действие очертават моралните аспекти на прошката не само заради това, че „справедливостта и милостта могат да повлияят върху мотивацията да се прости"[3], но и заради това, че „прошката може да се схване като предателство към справедливостта"[4]. Моралната „раздвоеност" между справедливостта и прошката може да се обясни с това, че справедливостта е рационална, а прошката – ирационална. Това обяснение не е достатъчно, затова се допълва от разбирането за *милостта* като акт не само на моралното съзнание (или властово отношение), но и като универсален принцип.[5], [6]

Що се отнася до *онтологичното* значение, прошката – от предела на психологическите и морални очертания – сякаш няма такова. В аспекта на своята ситуативност тя като че ли произтича от конкретни обстоятелства, изисква определени действия и дава *ad hoc* резултати. Същевременно определени аспекти на прошката могат да бъдат верифицирани в плана на съществуването, например актът на *помилване*, който държавният глава (или владетелят) извършва по посока на осъдения.[7] Но цялостното разбиране на онтологичното значение на прошката се основава на приемането и на онтологичното значение на *греха* (*греховността*). Осъзнаването на греха (и психологично, и морално) дава възможност той да бъде редуциран до действие, водещо до отделна, крайна, възстановима щета, докато *греховността* няма как да се осмисли иначе, освен като *онтологичен провал*, а това поставя в друга „плоскост" разбирането както на греха, така и на прошката.

В психологичните очертания на прошката могат да се забележат и онези бариери, които препятстват разбирането ѝ. Психологичният „предел" на разбирането на греха е за съзнателно или несъзнателно наше действие, при което някой друг (това не изключва и нас, както и нас, заедно с другия) понася *травма* (физическа,

---

[2] Пилат „рационално" *прощава* на Варава (защото народът и Синедрионът искат това), но „морално" оправдание за това няма. Иисус „ирационално" моли за прошка на мъчителите си, защото „не знаят какво вършат", и това е висш акт на милост.

[3] Сарийска, С. Цит. съч., с. 21.

[4] Пак там.

[5] „Милост искам, а не жертва" (Мат. 9:13) показва милостта като неотхвърляща справедливостта, „защото не съм дошъл да призова праведници, а грешници към покаяние" (Мат. 9:13), но и като „по-широка" от прошката. Искането на прошка е *искане и на жертва*; докато даването на прошка е заедно с това и *даване на милост*. Когато *моля* за прошка, аз всъщност „искам" да се *жертва* рационалното, справедливостта. *Милостта* при даване на прошка не е в *самото* „даване", а че се „дава" без *лишаване* – безвъзмездно. Милостта не „жертва" справедливостта, а я издига на друго – отвъд-жертвено – ниво. С това и прошката вече не е ирационална, а отвъд-рационална – което пък я завръща в „полето" на рационалното осмисляне именно като *милост*.

[6] Едно по-пространно изложение изисква обяснението на прошката да се ориентира и по посока на дълга и съвестта – в случая само го отбелязвам, без да го разисквам.

[7] Виж: Колаковски, Л. Минилекции по максивъпроси. – *Съвременник*, 1/2001, С. 493-499.

психическа, морална).[8] Следователно прошката в този именно ракурс представлява *компенсация* на травмата, *възстановяване* на психическото равновесие, *забрава* в моралната оценка на действието ни (от страна на другия, когато ние сме съгрешили спрямо него) или на действието на другия (от нас, когато сме потърпевши).

Доколкото прошката и нейното *преживяване* са реалност, те очертават различим, макар и не много ясен психологичен контур. От едната страна на този контур е *отграничаването* от подобни на прошката състояния, процеси и действия, а от другата – морално-психологични *редукции*, които извеждат прошката от едно по-фундаментално значение, каквото е религиозно-онтологичното.[9] Като се позовава и обобщава резултатите от различни изследвания, Светлана Сарийска посочва три *не*-та в контекста на прошката: а) тя не е забравяне; б) тя не е извинение; в) тя не е отричане.[10] От друга страна (като допълнение, а не в противовес), може да се изтъкнат и следните тезиси: 1. „Прошката не променя миналото, но освобождава от чувства като гняв, раздразнение, негодуване, насочени към друг човек заради извършени от него неприятни действия или нанесени обиди"[11]. 2. „По стар древен обичай хората си прощават взаимните обиди и прегрешения. Този ритуал освобождава сърцето ни от огорчение, осъждане и неприязън"[12]. 3. „...*ние прощаваме не за да не остане другият ненаказан* (к.м. – Б. Б.), а за да освободим себе си от яда и омразата"[13].

Трябва да се отбележи, че горните твърдения, дори и да не изразяват някакво общоприето становище, все пак са приемливи за психологията, а донякъде – и за етиката. Тяхното „ограничение" се състои в това, че те, в своята привидност на *пределни резултати* от действието на прошката, „препятстват" достигането именно до *онтологичното ѝ значение.*[14] То може да се търси, както вече бе споменато, и в нежеланието (най-вече на психологията, но и на етиката) да

---

8 Предпочитаният от психологията термин е „нараняване", който оставя впечатление за външно, инструментално отношение към комплекса „нараняване-прошка-помирение". Заедно с това се избягва терминът „грях" (колкото и за *грях* да не може да се говори като за „термин"), който – тъкмо от психологична (все още не от онтологична) гледна точка – разкрива вътрешния драматизъм, „отключващ" действието на прошката. Акцентът върху нараняването прави не само простимо, но и незначително всяко деяние, стига то да не се възприема и оценява като *нараняващо*. „Отхвърлянето на наранеността прави прошката ненужна – твърди Сарийска. – Прошката не съществува, защото не съществува нараняване и нараняващ." (Сарийска, Св. Цит. съч., с. 10). Грехът обаче е грях и винаги нанася рани, независимо дали „отхвърляме" това.

9 Двата текста, на които по-нататък се позовавам, са само източници, представящи определени гледища, а не предмет на критика или на някаква форма на рецензиране. Също така – държа да го подчертая – нямам негативно отношение нито към тях, като резултат от изследователско усилие, нито към техните автори.

10 Сарийска, С. Цит. съч., с. 7-10.

11 Дронзин, Борянка. Прошката – скъпоценен дар и начин на живот. – *Езикът е съдба. Сборник в чест на 75-годишнината на проф.дфн Стефка Петрова*. София, Св. Климент Охридски, 2013, с. 156-160, с. 156.

12 Пак там, с. 157.

13 Пак там, с. 158.

14 От една страна, въпросът за психологичното и онтологичното *значение* на прошката може да се разглежда в светлината на теоретичното сравнение. Тогава презумпцията, че религиозният човек схваща прошката в по-голяма степен като действие, което води до онтологични резултати, отколкото нерелигиозният (който пък остава само на равнището на психичното преживяване и моралната оценка), може да се приеме. От друга – могат да се покажат и контрапримери. Институционалната прошка например, дори когато се дава от атеистични режими, има някакво *онтологично* значение, макар да е възможно нейното *психологично* преживяване да няма религиозно (или мистично) съдържание за нито един от участниците в нейното реализиране (даващия прошка, получаващия прошка, обществото – свидетел на това).

се разисква въпросът за греха. Онтологично обаче прошката е пряко свързана с греха. Грехът е *допускане на зло*, а това пряко променя битието. Човешкото съществуване е насочено към цялостност, единност, смисленост. Допускането на зло е в ущърб именно на тези характеристики на битието. Злото е отрицание, а отрицанието прави цялото едностранчиво; единното – противоречиво, сложно (съставено от взаимно изключващи се елементи); смисленото – проблемно.[15] Онтологичната последица от греха е *усложняването* (*раздвояването*) на битието. Поради това и онтологичното значение на прошката е възстановяване целостта и единството на битието, т.е. *простотата* на съществуването.

В този контекст коментарът на психологичните „ограничения" и „редукции" очертава друг контур на прошката. Първо, по принцип нищо не може да промени миналото като модус на реалното физическо време; то е онтологично непроменимо – физическите закони не позволяват това. Прошката не заличава, нито „поправя" миналото онтологично. Тя променя настоящето (неговата раздвоеност, усложненост и отпадналост в греха), а с това – и неговата екзистенциална връзка с миналото. Ако онова в миналото, което ме е ощетило (моят грях или грехът на друг спрямо мен) има *изключително* значение за мен в настоящето, то прошката има предназначението да „елиминира" тази екстраординарност, а не да „изтрие" миналото (или спомена за него). Тогава вече – в морален и психологичен план – може да се приеме като валидно казаното от Пол Рикьор, че прошката не заличава следите от причиненото, а само болезнения достъп до тях; тогава може да се говори и за прошката, като начин за *помирение* с миналото. Следователно *морално-психологично* прошката е дело на волята и съвестта, затова *онтологично* не е свързана с промяната на миналото, а с промяната в съществуването на прощаващия и искащия прошка човек.

Второ, в основата и на искането, и на даването на прошка стои съзнаването и *признаването* на собствената греховност. Затова редуцирането на прошката до *извинение* няма как да се приеме, защото извинението е пренебрегване (понякога – дори оправдание) на греха и греховността. То е признаване и на някаква *мнима* невинност, която извън самосъзнанието за грях и греховност изглежда съвсем реална. Затова и прошката, както изтъква Сарийска, не трябва да е „обсебена от безпокойството да търси невинността"[16], защото нейна цел не са нито обвинението, нито осъждането. Човек прощава не заради невинността на другия[17], нито заради нашето чувство на вина, а заради възможността *прощаващият* и *простеният* да се преобразят (да се покаят), а с това да постигнат и друг екзистенциален статут.[18]

Трето, прошката е „заложена" в обичаите, а в много от тях тя е задължителен елемент от културната и религиозна традиция. Традицията и обичаят поста-

[15] Виж: Янакиев, К. *Три екзистенциално-философски студии: Злото. Страданието. Възкресението*. С., Анубис, 2005, с. 10-53.

[16] Сарийска, Св. Цит. съч., с. 9.

[17] Въпреки че в сравнителен план самосъзнанието за грях и греховност ме прави *пръв* сред грешниците.

[18] В една беседа о. Василий Шаган изтъкна, че прошката трябва да даде плод. В този смисъл тя е „покана за преобразуване" (Сарийска, Св. Цит. съч., с. 9), разбирано като покаяние и „акт на доверие" (пак там).

новяват и контекста, и условията, при които тя *ритуално* се осъществява.[19] Но въпросът не е в обичая, а в необходимостта, защото никакъв обичай не може да компенсира екзистенциалната необходимост да се дава и да се търси прошка. Обичаят *задължава*, а даването и търсенето на прошка е *отвъд* задължението, което не означава, че го *пренебрегва*. Ако аз имам *необходимост* да получа и да дам прошка, то нейното искане и даване ще е израз на *дълг*, но заедно с това ще е *свободно*, а не по *задължение*.

Четвърто, възможно е аз да не съзнавам греховете и греховността си, а да прощавам или по задължение, или „свободно" от дълга. Тогава аз наистина „прощавам" единствено и само заради себе си. И какво всъщност правя? Ако това е прошка, тя няма как да бъде заради мен, а заради този, на когото прощавам. Ако е заради мен, то тогава е вид тщеславие, а не прошка.

Пето, ако *искам прошка*, нали го правя заради това да не ми се зачитат греховете, те да бъдат заличени (именно като грехове). Когато съм съгрешил, аз съм наясно с две неща: че заслужавам (заради греха си) наказание и че това наказание няма как да ме отмине, ако този, спрямо когото съм съгрешил, не опрости греха ми.[20] Ако аз искам прошка, като зная, че този, който ми я дава, го прави само за *себе си* (което, ако го направи *заради себе си*, аз мога да простя), защо тогава искам такава? Ако го правя заради него, тогава няма да искам, а ще му дам прошка. Ако го правя заради себе си, тогава именно ще искам, без оглед на нищо друго (най-малко на неговото его), без да се съобразявам по никакъв начин с него. Разбира се, този, когото моля за прошка, може да ми прости или да не ми прости (това е негово право, негова свободна воля и аз не мога да го съдя), но аз не мога да го *моля* (за прошка), ако не съм му *отдал* правото за това да ми прости или да не ми прости. Сиреч аз не мога да отправям молба за прошка (независимо от това дали ще ми се даде, или не), ако изобщо съществува принципната възможност, че този, който ще ми прости, ще го направи единствено за себе си и ще го направи, изключвайки възможността да остана ненаказан (независимо дали ще бъда, или няма да бъда наказан).

Шесто, в тази връзка принципът на прошката е противоположен на принципа на отмъщението; той е различен и от принципа на юридическата и битовата справедливост. Тук той се проявява като изцяло *морален* принцип. Когато му се придаде институционален характер (става дума не за Божествено-институционален, а за светско-институционален), този принцип се редуцира до чисто бюрократично вземане на решение, в което има само *съответствие* с правилата.

Седмо, за да завършим и с това да се върнем към „отграничаванията" – прошката не е отрицание (на греха), така както грехът (като допускане на зло) в

[19] В Православието прошката е постановена, напр. преди Великия пост (на Сирни заговезни) се извършва всеопрощение (на всеки с всеки), причастникът трябва да се помири преди св. Евхаристия с враговете си и т.н.

[20] Вярващият иска прошка, защото това *може* да направи (наред с поста, покаянието и причастието), а не защото другите алтернативи (да скрие, да излъже, да неглижира и пр.) са се провалили. Но често се случва друго – когато не сме успели да се скрием, да излъжем, да неглижираме, т.е. да изхитруваме (да лукавстваме); тогава, като последна възможност, искаме прошка.

действието си е отрицание. Но не е подминаване или омаловажаване на греха. По-горе бе отбелязано, че акцентирането върху греха (а не върху нараняването) е заради необходимостта да се различава субективното чувство за *нараненост* (обида, осъждане и т.н.), което понасяме, от *греха*, който нарушава битийния ред (онтоса). Грехът е грях (независимо от субективната оценка) и не може да стане не-грях; както и да го „подлагаме" на отрицание, той е допускане (осъществяване) на зло и не може да бъде оправдан. Прошката не е отрицание на греха, още по-малко – на грешника; по същество тя „отделя" грешника от греха. Ето защо на *осъждане* подлежи *грехът* тъкмо защото дефектира (разрушава, корозира) битието; докато *прошката* е насочена към *грешника*.

Сега може да се проследи преходът и вписването на морално-психичните контури в очертанията на онтологичното значение на прошката. Този преход всъщност се катализира от *съкрушението, смиреността и сърдечността*, чрез които се осъществяват действието и действителността на прошката. Това изисква и различаване на *даването* и *искането* на прошка, защото при *искане* на прошка доминират *съкрушението* и *сърдечността*, а при *даване – смирението* и *сърдечността*.

Сърдечността е обединяваща при искането и даването на прошка. Когато искам и когато давам прошка, за мен е *екзистенциално* (а не институционално) важно това, което искам, и това, което давам. Но за да го *искам*, аз трябва да го искам *от сърце* („с цялото си сърце"); за да го *давам*, аз трябва да го давам *от сърце* („с цялото си сърце"). Това означава – *изпълнен с любов*. Не може да има съкрушение *без* любов; без нея то не би било *съкрушение*, а единствено отчаяно чувство за вина.[21] Разбира се, тук изобщо не става дума за „съкрушена" (безнадеждна, отчаяна) любов, а за любовта, която може да бъде само в сърцето на *съкрушения* човек – към Бога и към ближния.

Съкрушението предполага, че аз (заедно с Него в мен) съ-участвам в *разрушаването* на греховното си същество и чрез Него побеждавам злото в мен. Доброто не може да „прорасне" върху корените на злото, защото доброто и злото нямат обща онтологична основа.[22] Точно тези корени на злото трябва да се „изтръгнат". Човек претърпява различни *крушения* – лични, битови, професионални, социални. *Съ-крушението* е от друг порядък. В съкрушението аз (заедно с Него) „громя", „ломя", „превръщам в прах" греховното си същество. *Съ-крушението* не е самообвинение, нито житейски крах. Как да *искам* прошка, ако не съм „разнебитил" това *сложно* (съставено от *противоречия*) същество, което съм бил. Как да *искам*, ако нямам *готовност* да бъда *единен* – прост, събран, непротиворечив (а такъв мога да бъда само в *единение* с Бога). Така *съкрушението*

---

[21] *Секуларният* човек например изпитва чувство за вина, което е *празно* от любов. Това го кара колкото по-голямо е това чувство, толкова *по-ожесточено* той да се защитава, или по-точно – да защитава греха (грешката) си. Това перманентно противоречие води до дълбок вътрешен конфликт по схемата: чувство за вина (наличие на грях) – липса на любов – войнствено оправдание на греха (гордост).

[22] Онтологично **доброто** е *привеждане към битие (създаване)*, а **злото** – *привеждане към нищо (унищожение)*. Затова **доброто** е *изначално* и *тотално*, а **злото** – *последвало* и *ограничено*. **Доброто** *не детерминира* **злото**, нито **злото – доброто**. (Виж: Янакиев, К. Цит. съч.)

е разбиване на противоречието, а *сърдечността* – готовност за единение (с Господ, с ближния), т.е. – любов. Когато искам *прошка*, какво всъщност *искам*? Дали искам *угодното* за мен? Ако е така, ще искам *извинение*. А както се видя, да бъда „извинен" означава да не ми се зачита грехът, но със самото това – и да го запазя като възможност. Дали искам *угодното* за ближния си? Знаем, че за другия е *по-угодно* да се разсърди, да се обиди, дори да каже „Извинен си!". Значи моето *искане* е различно от всяко друго (можем да го наречем „тривиално") искане, което хората припознават като *желание*. Аз не предявявам *иск*, аз *прося*. Когато е *съкрушено*, моето искане е заедно с това *сърдечно*. То няма как да бъде *претенциозно* или *рационално*. В крайна сметка сърцето търси *прошка*, умът – *полза*. А прошката е по-полезна от която и да е полза.

Не може да има и **смирение** *без* любов. Защото, когато *давам* прошка, аз я давам именно „от сърце", а не като логично съждение или умозаключение. Но заедно с това я давам с **мир**. Не като изнуден да дам, не като притиснат да дам. Мирът е свободата, с която давам прошката. Прошката не може да бъде причина за създаване на конфликт (тъкмо за това е **с-мир**), но тя не е и „решаване" на конфликт в обичайния смисъл; тя е по-скоро негова елиминация. Смирението предполага в прошката да съм толкова отдалечен от гордостта, тщеславието, самолюбието и пр., колкото съм приближен до любовта. В прошката „правя" (всъщност моля Бог да направи) *чуждия ближен*.[23] А *ближен* е този, който е онтологично (а не пространствено) близо до мен, който е *заедно с мен* в битието, без който аз съм *едностранчив*, *сам* и *нищожен*.

И така, преходът от психологичния предел към онтологичното значение на прошката се заключава в разбирането за *двупосочността* на действието – *даване* и *искане* на прошка. Психологичният предел може да препятства това разбиране, като допусне възможността за *отделеност* и *самостоятелност* на „искането" и „даването" и/или на *излишност* и *ненужност* на сърдечността, съкрушението и смирението. Затова онтологичното значение не може да бъде разбрано без разбирането на някои *морални правила*, чрез които се осъществява този преход.

На първо място, даването на прошка *предхожда* искането. Принципът „Простено! Прости!" не фаворизира даващия прошка. Аз не давам прошка като висш съдник; моето даване на прошка не е *жест*, не е *снизхождение*, не е *ларж*; моето даване на прошка е от *позицията на нищия*, на *смирения* – за мен това е *последното* (не материално, не физически, не психологически, не морално, а *именно онтологично значимо*), което изобщо мога да дам. Следователно аз го давам *сърдечно*

[23] Това е възможно, когато чрез прошката неговото съществуване става от *сложно просто*. *Сложно* е *раздвоеното, противоречивото* съществуване. В тази връзка не всяко *съставно* е именно *сложно*, защото ако, макар и съставено, е *интегрирано* от *единен* и *всеобщ* принцип, то вече не е сложно, а *многообразно*. Прошката има за цел да сложи край на *раздвоението* на другия, да възстанови *простотата* му. И тогава, дори и да е с недостатъци, слабости, отпадналости, в резултат на прошката става действителност *простотата* (т.е. – *пълнотата*) на неговото съществуване. Онтологично незначително е да се прости един грях, за да се изтъкне друг или да се „подчертаят" другите. В този смисъл прошката има онтологично значение и за този, който я дава, защото, когато простиш на другия, ти решаваш и собственото си противоречие – след като си простил, ти вече не си раздвоен от омраза, злоба, ненавист, желание за мъст и т.н. Ти вече (но не завинаги) си *с-мир-ен* – с другия, със себе си, с Бог.

и *всеотдайно*, а го искам *съкрушено*, защото зная, че то е *единственото* онтологично значимо, което мога да получа като *дар*.

Второ, от това следва, че прошката не се *иска*, защото я *заслужаваме*[24], а се *измолва* с приемането и убеждението, че нищо не може да оправдае греха (грешката), който сме сторили. Прошката, която измолващият получава, не е *оправдание* (*морално* – „направеното вече не е съгрешение на сторилия го, след като е простено", *психологично* – „какво толкова е станало"), а *милост*. С греха (грешката) човек се самоосъжда; убеден, че за това заслужава присъда, той моли за прошка и получава милост, а с това – възстановяване пълнотата на съществуването си. От това онтологично „положение" обратното действие може да има *съхраняващ* статут (*благодарност*) или завръщащ в раздвоението (критичност, недоволство, недоверие, т.е. *неблагодарност*) ефект.

Трето, искането на прошка не е ултимативно; то също е проява на смиреност, но тя е от друг порядък. Смиреното даване на прошка е преди всичко „в-себе-си", докато смиреното искане – „за-другия". Аз давам „от-себе-си" прошка и уравнявам по отношение на себе си греха на другия. Този грях за мен не съществува. С това съм се *помирил* с брата си, но „в-себе-си" съм се *смирил*. Изчистил съм от себе си онова, което ме е „държало" в противоречие с него. Като съм простил, аз не съм го възвеличил, но не съм го и низвергнал. Искам прошка „за-другия", защото грехът (грешката) ми е „от-мен", но „за-него", затова и молението ми е „от-мен", но „за-него"; а ако получа прошка „от-него" „за-мен", благодарността ми пак ще бъде „от-мен", но „за-него".

Четвърто, „посоките" на даването и искането на прошка са различни – даването е по посока на *забравата* (не *амнезия*, а забрава на *онтологичната значимост на греха* на другия спрямо мен), докато искането е насочено (освен към другия) и към *паметта* ми (собствената греховност не подлежи на забрава).

Пето, не подлежи на забрава и нещо друго – даването на прошка е *ограничено* (аз не мога да прощавам от името на никой друг освен от свое име); искането *няма ограничения* (мога да искам прошка от всеки друг освен от себе си).

Като завършек, може да се тръгне от последното изречение и да се направи ескурс отвъд *границите* на прошката, в близост до които се очертават контурите на квазипрошката. Дебатът в тази посока е социално-активен и ангажиран с темите за правата, толерантността и себепрошката. Как могат да се видят те във връзка с предходните разсъждения.

Първо, преходът от психологичния предел към онтологичното значение на прошката е възможно да даде дефект и да я *редуцира* до *аналитична* или *синтетична* „прошка".

Разбира се, веднага трябва да се каже, че прошката не може да бъде нито

[24] **Прошката не е нито награда за заслуги, нито индулгенция за грехове.**

аналитична, нито *синтетична*. Анализът свежда цялото до негова част, което е признание, че цялото е сложно, т.е. съставено от противоречия. А това е, както казва Ал. Шмеман, „изначално поробване от *разделението*, от тази твоя вътрешна отдалеченост от живота, от хората, от знайното или незнайно състояние на *борба*, в което живеем"[25].

Синтезът пък е именно „съчетаване на противоположности". Но често той се разбира като „какво да е" съчетаване на „какви и да е" противоположности. Защото и човекът е като че ли „съчетан" от противоположности (мъж и жена), но те са ***едно*** (един човек – образ и подобие; една плът). Следователно *сложното* се „появява" тогава, когато или единното се „раздвои" (когато „обърнеш гръб", когато се отречеш), или когато *едностранчивото* се съчетае с друго *едностранчиво* („като кучето и котката", „като огъня и водата" и пр.). Но Бог никога не „съчетава" по този начин; Той ***съчетава*** като *слива*, като *единява*, като *уподобява*, като *осветява*, като *узаконява*... Той не прави „от" едното две, нито „от" двете едно; Той прави двете едно: „защото, дето са двама или трима събрани в Мое име, там съм Аз посред тях" (Мат. 18:20). Обръщането „от разделението към единството, от враждата към любовта, от отделността към съединението"[26] е обръщане от мнимото към действителното онтологично значение на прошката. Защото *многообразието* на света *не е противоречиво*, то *става* противоречиво (т.е. *сложно*) с грехопадението.[27] *Аналитичната* прошка *усложнява* „онтоса" и по този начин поддържа (дори задълбочава) противоречието; *синтетичната* прошка *обобщава* греха и така *унифицира* многообразието, без да може да постигне онтологично единство. Затова прошката има смисъл единствено когато излезе от тези „раздвоявания".

Второ, при ***аналитичната*** „прошка" към греха се пристъпя не като към цялостно екзистенциално състояние, а като „съставено" от „равноправни" (и относително самостоятелни) единици. Все едно грехът не е грях, а „пъзел", в който има правилно поставени елементи и неправилно поставени. Грехът не се разглежда като тотално деяние, а като сума от „актове" (правилни и неправилни; „от тук дотук" е грях, а „от тук нататък" не е), за резултата от които се търсят психологични и морални („добрите намерения", „нищо лошо не се е случило" – добрите намерения оправдават лошия резултат, както и обратното) оправдания. Но може ли нещо „правилно" да компенсира нещо неправилно? Ако съм злословил спрямо някого, мога ли да компенсирам това със славословие? Затова се отделя от греха такъв тип или такъв конкретен грях, който *може* да бъде прощаван (както и такива, които не могат); такова редуциране е принуда. Пример за такъв тип аналитична прошка е *толерантността*.[28]

---

[25] Шмеман, Ал. *Неделни беседи и статии*. С., 2012, с. 136.

[26] Пак там.

[27] Виж: Янакиев. К. Цит. съч.

[28] Толерантността е „приемане" на „различието", но *различното* практически е в ценностно противоречие със собственото съществуване. „Приемането" му само може да поддържа противоречието. Ако толерантността изисква да приемаме човека с неговия грях, това значи да приемаме греха, независимо че той е в противоречие с базисните ни ценности. Това вече не е прошка. Прошката е с *любов*, а любовта *приема* човека, но *осъжда* греха. Любовта е толерантна, но в инструменталната толерантност няма любов. А когато тя е политически (прикрито като морално) вменена, именно тогава и именно такава толерантност *субституира* любовта в живота на съвременния човек.

Грехът е приемане на злото и затова касае *целия* човек и *цялото* му действие. Той не може да е *част* от човека, нито *„епизод"* от действията му; той е неотделим от тях. Ако разтворим лъжица сол във вода, ния я правим *цялата* солена. За да се *отдели* солта от водата, е необходимо не конвенционално (напр. прецеждане), а *радикално* действие, свързано с онтологична промяна – смяна на агрегатното състояние (изпаряване). За очистването на човешкото съществуване от злото такава онтологична промяна е *покаянието*.

Трето, ***синтетичната*** прошка, от своя страна, променя идеята за грях и прошка по посока на нормативи, които ги *обобщават* (*особените* „права"). Сложното, което е и противоречиво, е възвеличено от модерната (но най-вече – от марксистката) философия, като „по-висше", като израз на „прогреса". Под „прогрес" обаче се разбират онези *привидни* „възходи", основани на Хегеловото (но в марксистко-ленински превод) „отрицание на отрицанието", при които светът се у-сложнява, а противоречията се у-множествяват: от нищо към нещо, от просто към сложно, от простовато към изкусно, от невежо към образовано и пр. По този начин *единството* става онтологично невъзможно. Затова то се подменя от *обобщението* – на *интересите* и произтичащите от тях *особени* (*специални*) *права*. Те стават и израз на обобщаваща „прошка", която влиза в противоречие с друга и т.н. Ние пък можем да обобщим, че в постмодерното съществуване на човека противоречията не се „решават", точно обратното – отстояват се отпадналостта, едностранчивостта, нефелността. Нито синтезът, нито отстояването на едностранчивостта „решават" противоречието. Те не се решават чрез синтез, а чрез недопускане или (ако е допуснато) – чрез елиминация. Така, ако в онтологичен план на прошката се гледа не като обобщение, а като реално действие за преход от смърт към живот, от паднало към възродено, от грях към възкресение, което е именно от „сложно" към „просто"; това действие разкрива онтологичното значение на прошката като *възход*. А този възход е всъщност *връщане* към *простото* лично единство на човека с Бога: „И прости нам дълговете ни, както и ние прощаваме на длъжниците си" (Мат. 6:12).

Четвърто, в този ред ще споменем и един от манифестите на убежденията за самодостатъчност[29] – този за *себепрошката*. Тя се изразява по рзлични начини, но може да се формулира и така: „Най-важно е да простя на себе си", често придружена с „Нищо лошо не съм направил, за да искам прошка". Тези убеждения на самодостатъчността са свързани с разбирането на прошката като *аналитична* и *синтетична* и с разрива в комплекса „грях-прошка", което по същество я *дефектира*. Ако *аналитичната* редуцира греха до отделен акт и го омаловажава, а *синтетичната* подвежда греха под някакво право (или кауза, дори идеология) и го оправдава, то самите манифести заявяват *себепрошката* като акт на *възнаграждение* и възстановяване на справедливостта („Най-важно е да простя на себе си"), а отказът да я получат („Нищо лошо не съм направил, за да искам прошка") – като оценка на *нищожността* и *незначителността* на другия. Впрочем според психологичните изследвания добродетелните хора се съпротивляват

[29] Виж: Бойчев, Б. Самодостатъчността – убеждения и възражения. – Сборник с доклади от Международна научна конференция „Приложна психология и социална практика. XVI международна научна конференция" . Университетско издателство, 2017, стр. 251-262. ISSN 1314–0507

на „прошката" към себе си, докато недобродетелните охотно си я дават.[30] Според същите изследвания обаче себепрошката се характеризира с „преживяване на вина и разкаяние"[31] и „незаглъхналост на съвестта"[32]. Как могат да се диференцират (или съчетаят) тези разнопосочни индикации на „прошката към самия себе си", вероятно е статистически въпрос. Но ако ги сравним с евангелската притча за блудния син (Лук. 15:11-32), в която максимално ясно и разбираемо се проследява връзката „грях-покаяние-прошка"[33], ще видим, че в психологическото изследване неусетно е подменен предметът и вече не иде реч за *прошка*, а за *самооправдание*.

В заключение може да се каже, че и аналитичната, и синтетичната прошка гравитират към оправдание на греха, а не към възстановяване на битийната цялост на човека, извършил грях, каквото пък е онтологичното значение на прошката.

[30] Сарийска, Св. Цит. съч., с. 75: „Прошката, дадена на себе си.., обърната навътре, се сблъсква с много по-дълбоки съпротиви при добродетелните, отколкото при недобродетелните... лица с нарцистична самоопределеност или самоопределеност, зад която се открива слаба емпатийност, разкаяние и вина – лекотата, с която се прощава на себе си, е съпътствана с трудности при прощаването на другите."

[31] Пак там.

[32] Пак там.

[33] Онази част от притчата, която се отнася до това очертание на прошката, започва с повик на съвестта: „А като *дойде в себе си*..." (Лука 15:17); продължава с две покаяния, в които Блудният син използва едни и същи думи: „*съгреших* против небето и пред тебе..." (Лука 15: 18,21); минава през кулминацията на прошката, която бащата (прощаващия) изтъква: „тоя мой син *мъртъв беше и оживя*, *изгубен беше и се намери*" (Лука 15:24) и завършва с радостта от цялото това движение към възстановяването на целостта: „И взеха да се веселят" (Лука 15:24). Ясно е, че с „идването в себе си" човек не „прощава на себе си", но се устремява към прошката, без която няма как да бъде отново жив.

Проф. Христо Тодоров (р. 1958 г.) е завършил философия в СУ. Преподавател е по история на философията в СУ и НБУ. Автор е на книгата *Очерци по история на философията* (1996 г.) и на много статии по отделни въпроси на философската херменевтика, историята на понятията, философията на историята и теорията на хуманитарните науки. Превел е на български редица книги и статии на В. Дилтай, Х. Г. Гадамер, М. Хайдегер, Е. Хусерл, П. Сонди, Р. Козелек и др.

Христо П. Тодоров

РАЖДАНЕТО НА ХЕРМЕНЕВТИКАТА ОТ ДУХА НА РЕФОРМАЦИЯТА

Днес под херменевтика обикновено се разбира теория за разбирането, тълкуването и интерпретацията. Самата дума „херменевтика" се среща за първи път в заглавието на едно от съчиненията на протестантския богослов Йохан Данхауер през 1654 г. В епохата на своето възникване херменевтиката има много малко общо с каквато и да е била теория. Тя се ражда в рамките на протестантската религиозност през XVI в. като набор от практически наставления за разбиращо четене на Свещеното писание. Нуждата от такива наставления възниква в пряка връзка с три магистрални богословски идеи, формулирани от Мартин Лутер. Първо, спасението на християнина е възможно само чрез индивидуална вяра. Второ, източник на спасителното послание и извор на индивидуалната вяра е единствено Свещеното писание, но не и Свещеното предание – в богословието на протестантизма се утвърждава принципът sola scriptura. Трето, връзката на вярващия християнин с Бог е пряка и не се нуждае от посредничеството на църковната йерархия и духовенството.

Взаимовръзката на тези идеи има многопосочни следствия. Те са свързани с дълбоки промени в разбирането за организацията на Църквата, богослужението, проповедта, статута на духовенството, монашеските ордени, отношението към политическата власт и държавата и др. Едно от най-важните следствия е утвърждаването на задължението на християнина да бъде в постоянен контакт с текста на Библията. С оглед създаването на външни условия за четене на Библията от всички християни Лутер превежда Свещеното писание от латински на говорим немски език, а неговите съратници и последователи дават силен тласък на ограмотяването на народа, разширявайки мрежата от училища

и университети. Напредъкът в това отношение е инициатива и постижение на образовани богослови. Тъкмо те са хората, които имат грижата да подпомагат самостоятелното четене на Библията не чрез санкционирани и налагани от църковната организация догматични тълкувания на библейски текстове, а чрез квалифицирани съвети. Именно като набор от такива компетентни съвети на богослови за самостоятелно разбиращо четене на Свещеното писание възниква херменевтиката. Тя се схваща като помощна дисциплина с методологическа функция. Нека повторя, херменевтиката предлага набори от правила за четене, а не набори от догматични тълкувания. Нейната задача е да служи за преодоляване на трудности при разбирането на отделни места от Свещеното писание. Тези трудности не са принципни, а се дължат на случайни фактори, защото според реформационната теология текстът на Свещеното писание е ясен сам по себе си и може да бъде разбран от всеки разумен човек, без да е нужно той да прибягва до други текстове. Тъй като херменевтическите набори от правила, или „канони", такъв е обичайно използваният термин в ранно-протестантската теология, имат изцяло опитен характер, те са поначало много и могат да се различават съществено по своето съдържание. Имам намерение да представя накратко няколко херменевтически канона, възникнали през периода XVI–XVIII в., в които се предлагат различни по своя характер стратегии на разбиращо четене на Библията. Създадени да служат на всекидневната религиозна практика, тези ранни философски херменевтики спомагат съществено за формирането на редица модерни научни дисциплини като филологията, историята, психологията и пр., като слагат своя отпечатък върху тяхното методологическо самосъзнание.

През 1567 г. се появява първият херменевтически канон за тълкуване на Свещеното писание в протестантската теология. Той е изложен в съчинението на Матиас Флациус Илирикус (1520–1575) Относно основанието за познание на Свещеното писание и още тогава е наречен „златен ключ" за тълкуване на Свещеното писание. Флациус изхожда от това, че съществуват определени трудности при разбирането на Свещеното писание. Те обаче не се дължат на неговата непонятност, а на поначало случайни и преодолими пречки: лошо познаване на текста, незадоволително владеене на езика или погрешен метод на тълкуване. Католиците не разбират Свещеното писание, защото „са го чели всъщност много рядко, а когато са го чели, по свое усмотрение са откъснали само отделни идеи и при това са ги свързали произволно"[1]. Католиците интерпретирали погрешно Библията, защото използвали погрешен метод. Те се опитвали да разрешат всяко възникнало при разбирането затруднение само за себе си, без да държат сметка за цялото на текста. Свещеното писание обаче може да се разбере само ако се вземе предвид неговото вътрешно единство. Така Флациус формулира основополагащата догма на протестантската херменевтика – догмата за единството на Свещеното писание като текст.

Трудностите при разбирането на Библията са случайни и могат лесно да се разрешат чрез проверка на съгласуваността на неясното място с цялото. При

[1] Flacius. „Anweisungen wie man die Heilige Schrift lesen soll, die wir nach unserem Urteil gesammelt oder ausgedacht haben" – in: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Bohem (Hrsg.) Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M., 1979, S. 52.

това е необходимо да се вземат предвид „жанровите" особености на тълкувания откъс – дали той е част от реч, писмо, разказ, описание, поучение и пр. Съответствието с цялото се установява, като се съблюдават правилата на логиката, реториката и диалектиката. Правилата за тълкуване на Флациус имат емпиричен характер. Той не сочи нищо, което да прави тези правила необходимо средство за интерпретация. Флациус обосновава нуждата от правилно разбиране на Свещеното писание с потребността от укрепване на вярата. Педагогическият мотив за четене и разбиране на Свещеното писание показва родството на учението за разбирането с реториката. Както чрез ораторското изкуство се въздейства върху убежденията на слушателя и постъпките му се насочват в определена посока, така и изкуството на разбирането трябва да помогне на читателя на Библията да се ориентира към вярата и благочестието.

Създаването на лутеранската църква е дело на високообразовани богослови. Но именно учеността, високата култура на мисленето и изящната стилистика на речта, характеризиращи протестантската теология, я отдалечават от религиозните представи на обикновените хора. Като реакция срещу възраждането на схоластиката в протестантската теология през XVII век възниква и получава широко разпространение пиетизмът като нова форма на народна религиозност. Пиетизмът развива нов възглед за разбирането и тълкуването на Библията. Изразител на този възглед става Август Херман Франке (1663–1727). Според Франке всеки човек, който чете един или друг откъс от Библията, трябва да се старае да открие душевното състояние („афекта"), намерил израз в дадения пасаж. Тълкуването трябва да се основава върху един вид „патология" на Свещеното писание. Един от последователите на Франке, Йохан Якоб Рамбах (1693–1735), пише, че „почти няма афект, който да не се проявява тук или там. И как ще се обяснят всички тези места, където се говори за гняв, радост, тъга, надежда, ужас, омраза, копнеж и пр., ако не познаваме афектите?"[2]. Откриването на афектите цели да освободи душата на читателя от негативните душевни преживявания и трябва да способства за утвърждаването на добрите. Учението за афектите често се разглежда като най-ранна форма на психологическа интерпретация. Интересен е обаче и терапевтичният аспект на интерпретаторската практика в пиетисткото учение за тълкуването на Свещеното писание.

В съчинението на Йохан Мартин Хладни (1710–1759) *Въведение към правилното тълкуване на разумни слова и писания* от 1742 г. за първи път се прави опит за историческа критика на Библията. Според Хладни учението за разбирането не е част от логиката, а има самостоятелно значение. То се прилага към историята, а историческите истини никога не могат да се установят с положителност. Ние имаме представа за историята благодарение на изразените в историческите свидетелства субективни възгледи. „Обикновено се мисли, че всяко нещо може да предизвика само една вярна представа и следователно, когато в разказите се намерят някакви различия, би трябвало едната представа изцяло да има право, а другата да е съвсем невярна. Само че това правило не съответства

[2] Johann Jakob Rambach. "Erläuterung über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae (1723)" – in: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Bohem (Hrsg.). Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M., 1979, S. 62.

нито на други обикновени истини, нито на едно по-точно познание ... Ние искаме да отчетем само това, че когато различни хора, дори и според своето вярно познание, разказват една история, в техните истинни разкази пак може да се намери разлика."[3] Историческата ограниченост на авторовата позиция се фиксира с едно наследено от оптиката и възприето вероятно от метафизиката на Лайбниц понятие – понятието „гледна точка". Хладни го дефинира така: „Онези обстоятелства на нашето тяло и на цялата ни личност, които са причина да си представяме нещо така, а не иначе, ще наречем гледна точка"[4]. Историческите свидетелства се основават върху различни гледни точки: на заинтересования, на ученика, на варварина, на чужденеца и пр. Типологията на гледните точки трябва да помогне при тълкуването на историческите свидетелства. Освен за историческата ограниченост на гледната точка, изразена в интерпретирания текст, трябва да се държи сметка и за ситуацията на самия интерпретатор. Според Хладни тя има педагогически характер. Правилата за тълкуване на „разумни слова и писания" са предназначени да помогнат на обучаващия се в тълкуването да се справи със срещащите се на отделни места затруднения. Тълкуването трябва да отстрани тъмните места в един иначе разбиращ се от само себе си текст. Осъзнаването на историческата релативност на дадена гледна точка има за цел не да усвои тази релативност, а да я преодолее, защото правилно е онова тълкуване, което съответства на общите правила на разума. Разумът представя нещата такива, каквито са, а историята не може да бъде критерий за истинността на тълкуването – тя може само да затъмни реалността.

През XVIII век настъпват забележими изменения в херменевтиката. Те са главно в областта на Библейската филология и са резултат от дейността на Йохан Давид Михаелис (1717–1791) и Йохан Саломон Землер (1725–1791). И двамата произхождат от средите на пиетизма, но се формират под силното влияние на Британското просвещение. Тъкмо под такова влияние Михаелис посвещава голяма част от живота си на изучаването на еврейски език, древна история, право и география, тъй като е убеден, че без задълбочени специални знания не може да се разбере правилно Свещеното писание. Землер от своя страна изследва текстовете на Библията в зависимост от особеностите на историческите епохи, през които те са възникнали. Той е и първият, който поставя под съмнение догмата за единството на Свещеното писание и неговата безотносителност към смяната на историческите епохи. И двата опита за историческа интерпретация на Свещеното писание обаче продължават да следват възгледа, че Свещеното писание е разбираемо само по себе си, и да разглеждат историческата интерпретация само като помощно средство за преодоляване на отделни затруднения.

Книгата на Йохан Аугуст Ернести (1707–1786) *Institutio interpretis Novi Testamenti* от 1761 г. се смята от съвременниците на автора за значим принос в библей-

[3] Johann Martin Chladenius. Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Düsseldorf, 1969, S.185.

[4] Пак там, с. 187.

ската филология. Тя се превръща в нещо като учебник за тълкуване на Свещеното писание и остава в употреба в теологическите семинари в продължение на десетилетия. Ернести си поставя за задача да построи система от правила за филологическо тълкуване на Свещеното писание. Той смята, че Свещеното писание следва да се тълкува само въз основа на употребата на езика. Който разбира добре езика, ще бъде в състояние да достигне без затруднения до заложения във всяка част от текста висш смисъл. Знанията за исторически или географски факти имат значение за интерпретацията, но са подчинени на задачата да се изясни значението на думите в дадена епоха, у даден автор и в съответствие с жанровата форма. Те имат спомагателен характер и се използват само при възникване на затруднения в разбирането. Правилата на интерпретация се резултат от опитни наблюдения и се отнасят главно до лексикографията – една оригинална филологическа идея.

Херменевтиката се появява в епохата непосредствено след Реформацията, за да отговори на потребностите на всекидневната верска практика на протестантите. Нейни създатели са образованите богослови, чиито квалифицирани съвети трябва да подпомогнат самостоятелното четене на Библията от християните, което им е вменено в задължение по силата на Лутеровата идея за Свещеното писание като единствен извор на вярата. Създадени на базата на живия религиозен опит като средства за разрешаване на сами по себе си случайни и преодолими затруднения при разбирането на Библията, ранните херменевтически „канони" предлагат разнообразни стратегии на четене. Някои от тях поставят акцент върху особеностите на текста, други – върху преживяванията на героите на Библията, трети – върху историческата обусловеност на библейските събития и разказите за тях. Развивайки различни по своя стил и насока интерпретативни техники, макар да си остават неотделима част от богословието, ранните херменевтики изиграват значителна роля при формирането на модерните хуманитарни науки, без, разбира се, техните автори да са имали подобни намерения.

Пастир Данаил Игнатов (род. 1947 г.) е свещенослужител в Първа евангелска съборна църква в София. През 1997 г. завършва богословие в Свободния факултет по евангелско богословие във Во-сюр-Сен, Франция. Преди това (от 1974 г.) е работил като архитект в областта на градоустройството, регионалното устройство и опазването на културното и историческо наследство. Като преподавател към Висшия евангелски богословски институт в София, е изнасял лекции по патрология и история на Църквата. Участва в администрацията на Центъра за богословско образование към Съюза на евангелските съборни църкви в България и преподава по споменатите дисциплини.

Пастир Данаил Игнатов

ОТРАЖЕНИЯ НА РЕФОРМАЦИЯТА В УПРАВЛЕНИЕТО НА ОБЩЕСТВОТО – ОПОЗИЦИЯ ИЛИ РЕФОРМИРАНЕ НА ВЛАСТТА

Това изложение беше представено на Международната научна конференция „500 години протестантска Реформация: богословски, исторически и социални перспективи" в СУ „Климент Охридски" на 14 ноември 2017г. Конференцията беше организирана от Българското евангелско дружество, Центъра за изследване на патристичното и византийското духовно наследство към СУ, Сдружението за християнска апологетика „Харта" в партньорство с Унгарския културен институт към Посолството на Унгария в София и с медийното партньорство на вестник „Зорница".

Следвайки основните принципи на Реформацията, нейните водачи се изправят пред един трудно разрешим на практика парадокс: съчетаването на изискването за подчинение на „всяка власт" поради легитимацията на политическото статукво в Писанието и противоположната логика на Божия суверенитет, който осигурява свободата на съвестта според превъзходството на Божията благодат и на Божия закон. В това изложение са посочени накратко няколко реформаторски подхода за разрешаване на този парадокс.

През 1520 г. Мартин Лутер публикува няколко трактата. В *Обръщение към германските благородници* той призовава кралете да се намесят в живота на Църквата

и да я реформират с дадената им от Бога власт на териториите, които управляват. В друг трактат – *Свободата на християнина* – Лутер се противопоставя на еклесиологията на римокатолицизма. Той защитава идеята, че всички вярващи са царско свещенство и имат право сами да избират своите пастири. Но в хода на политическите събития, които произтичат от реформацията на Църквата, самият той сменя някои от своите позиции. Това се дължи на неочаквани за него отклонения на реформационното движение. След селското въстание от 1524–1525 г. изоставя идеята за независимото управление на местните църкви и започва да придава на управляващите принцове още по-съществена роля в управлението на Църквата. Така вече местните лутерански църкви ще загубят свободата да избират сами своите пастири.[1] Що се отнася до еретиците, Лутер, който някога сам е бил осъден като такъв, десетина години по-късно се съгласява с произнасянето на смъртни присъди срещу разпространители на ерес, когато тя противоречи на Писанието и на основни доктринални определения, утвърдени от Вселенските събори.

В мисленето на Жан Калвин могат да се открият както сходства, така и различия с това на Мартин Лутер. Но Лутер остава първият му учител независимо от това, че по-нататък Калвин отива по-напред в надграждането и систематизирането на реформаторското учение.[2]

Първото издание на *Основи на християнството („Институцията")* от 1536 г. Калвин адресира до краля на Франция Франсоа I. Напрежението, което създава Реформацията в Европа, задължава френския реформатор да защити позициите си, като доказва на първо място тяхната политическа благонадеждност спрямо статуквото. Калвин намира за необходимо да декларира на висок глас, че се дистанцира от идеите на *анабаптистите*, от които кралят е сериозно обезпокоен. В Четвърта книга на *Институцията* Калвин ги критикува за това, че проявяват политически нихилизъм, като го обосновават с аргумента, че „щом сме умрели чрез Христос за елементите на света и сме пренесени в Божието царство в небесата, твърде мерзко и недостойно за нашето благородство е да се занимаваме с тези нечисти и профанни занимания относно делата на света, спрямо които християните трябва да са напълно отделени и чужди"[3]. Същевременно той тръгва в развитието на мисълта си от позиция, близка до тази на анабаптистите. Калвин е напълно съгласен, че *духовното царство на Христос и гражданските закони са неща, твърде отдалечени едно от друго*[4]. Категорично определя като „юдейска лудост" желанието да се ограничи Христовото царство в елементите на света, защото „плодът, който очакваме по благодат от Христа, е духовен". Различието с анабаптистите се открива в мнението на Калвин, че светското управление, колкото и да е външно спрямо Христовото царство, не му противоречи. Защото Христовото царство започва още тук на земята, вътре в нас, и ни вдъхва вече известен *вкус за безсмъртното и нетленно блаженство*. Според него целта на временния

---

1 Neal Blough, *Luther et les Réformés radicales*. Théologie évangélique, vol.15 n°1, 2017, p. 101.

2 Виж Meine Veldman, *Un point de vue historico-contextuel sur la doctrine de la justification de Calvin*; Théologie évangélique, vol. 15 n°3, 2016, p. 35.

3 Виж Jean Calvin, *L'Institution chrétienne*, Livre quatrième, XX, 2. Kérigma-Farel, 1978. (прев. мой).

4 Jean Calvin, пак там, XX, 1.

светски режим е да подхранва и поддържа „външното служение на Бога", да опазва съществуването на Църквата в нейната цялост, да възпитава справедливи взаимоотношения, да опазва гражданското право и обществения мир. Особена тежест Калвин поставя върху ролята на магистратите – както в тяхната роля да опазват реда, така и да служат като коректив на царете и управителите на народите.

Калвин придава на органите на правосъдието и на реда и един по-висш статут, който произтича от зависимостта на политическото измерение от третото – възпитателното – приложение на Закона. Това е важен елемент от учението му за ролята на Закона в делото на Изкуплението. От тази гледна точка магистратите в рамките на своите функции трябва да се считат отговорни на първо място за опазването на благочестието. Макар и „външни" служители, те трябва да действат като *викарии* на Бога и да се грижат за възстановяването и поддържането на богослужение в дух на истина.[5] Целта на това възлагане на отговорност е да се преобрази, доколкото е възможно, цялото общество. В това отношение Калвин изразява несъгласие с някои от последователите на Лутер, които считат, че магистратите трябва да се грижат само за земните дела на хората, като поставят настрана служението на Бога.

Калвин сякаш стои по-близко до разбиранията на анабаптистите в това отношение, които създават „анабаптистки" църкви-комуни. Под въздействието на Калвин Женева се превръща в една *духовна теокрация*, но с ясно изразена насоченост към цялото общество, а не като селище от анабаптистки тип[6], в което не се приема разминаване между *видима и невидима църква,* което е елемент от еклесиологията на женевския реформатор.

Макар и на второ място, Калвин би искал да види магистрати с подобна роля, каквато са имали *демархите* в Атина и *публичните защитници* в Рим. Одобрява обособяването на три власти „във всяко царство" за институционална защита на свободите на народа, която е по Божия воля.[7] При наличието на такава трета (съдебна) институция той счита, че нейно задължение е да разпознае своето задължение пред Бога да защитава тези свободи като опозиция на злите и несправедливи владетели.[8] В такъв случай Калвин насърчава християните – не да се съпротивяват чрез средства на индивидуално непокорство или чрез стихиен бунт – но да търсят по институционален път защитата на правосъдната система от своеволията на някои владетели. Насърчава ги и в тяхното пряко участие във властта, та чрез тях Божията правда да прониква по-дълбоко в обществото.

Калвин развива подробно своята теза за задължително подчинение на властите дори когато са зли, с цената на търпение към неправдите им и дори готовност

---

5 Виж Meine Veldman, op.cit. p. 47.

6 Такова селище е Валдсхуд, на австрийска територия по онова време, в което общинските власти налагат кръщението да се извършва само с лична изповед на вяра.

7 Jean Calvin, L'Institution chrétienne, Livre quatrième, XX,31.

8 Jean Calvin, пак там, XX, 31.

за мъченичество. Той издига единствено „граници на нашето подчинение на хората”[9], ако то води до неподчинение на Божия закон и на Христовите заповеди. В такъв случай декларацията на апостол Петър е аргумент с пълна сила: *Подобава да се покоряваме на Бога, а не на човеци* (Деян. 5:29). И съвсем накрая на *Институцията* той като че ли залага довод за съпротива, като изпит за зрялост, в начина на тълкуване и по начина на приложение с казаното от апостол Павел: *С цена сте били купени, не ставайте роби на хора* (1 Кор. 7:23).

Особено важно място в развитието на политическата мисъл, свързана с калвинистката традиция, е това на холандския богослов и политик Абраам Кайпер (1837–1920). Някои коментатори определят значимостта на делото на Абраам Кайпер като достоен ответ и противодействие на влиянието на Иманюел Кант. Неговите възгледи се поляризират около няколко важни теми: абсолютния (универсален) суверенитет на Бога; антитезата между общата и специалната благодат; култивиращи пълномощия (мандат) на християните; Църквата като институция и като организъм. Божият суверенитет над човечеството се разглежда в три аспекта: над държавата, над обществото и над Църквата. Кайпер твърди, че този начин на разглеждане на Божия суверенитет се съдържа в зародиш в трудовете на Жан Калвин, но трябва да се разработи и прилага.

С доктрината за антитезата между специалната благодат и общата благодат Кайпер се стреми да обясни как господството на греха в света след грехопадението се съчетава с обяснение на въпроса защо все пак между невярващите има присъствие на добро. Всички светски институции (правителство, правосъдие, наука, изкуства) са дадени от Бога, независимо какви хора и как изпълняват техните функции. От своя страна Църквата се задължава да осъзнава своята роля в приложението на Божията благодат с цел – макар и непълно – ограничаване последствията на греха и опазване и разработване на Творението според Божия план (Бит. 2:15). При това той запазва първенството на Божия суверенитет в проявата на доброто като плод на Божията благодат, а не на човешки усилия.

Според Кайпер вярващите (новородените) християни имат привилегията да разпознават общата благодат и не само да се ползват от нея, но и да прославят Бога за нея. Вследствие на това те имат специални пълномощия и отговорност да се включват активно в развитието на изкуствата, на науките и на цялата култура на обществото в няколко направления[10]. Те трябва да участват в технологичния прогрес с подобряващи труда приспособления, с по-добро медицинско обслужване, по-добри училища.

Общата благодат дава възможност да се подчиниш или да се съпротивиш на Божиите ограничения в съвестта, поради което едни граждани спазват законите, а други стават терористи. Съгласно общата благодат, Бог *оставя свободни* индивиди и дори нации на техните порочни желания, които ги водят към лични или

[9] Пак там, XX, 32.

[10] Виж Langley, McKendree R., *The Reformation and the Revolution: An Anti-Revolutionary Perspective*, in Реформацията – история и съвременни измерения, Международна научна конференция, НБУ, 27–28 окт. 2005. София, НБУ, 2007, с. 25-32.

национални бедствия, като изпитания и пречистващи събития. По такъв начин общата благодат намалява в някои страни за известен период от време, докато злото нараства. Сблъсъкът между прогреса на Богопочитанието и прогреса на Богоотрицанието става все по-драматичен и явен. В условията на общата благодат държавата трябва да съдейства на общественото право, основано на авторитета на държавния меч (Бит. 9:6). Така Божият морален закон се отразява винаги в живота на обществото независимо от съвестта на гражданите и на управляващите.[11]

Не друг, а известният Цветан Тодоров е отбелязал по достойнство в свой труд, приноса на един „наследник на хугенотите" – Бенжамен Констан (Benjamin Constant), който посочва настойчиво необходимостта от ограничаване на политическото, като му се поставят ограничения, за да се осигури свободата на индивида от прекалената намеса на държавата и на политическите власти от *теономични* позиции, т.е. от позицията на върховенството на Божия суверенитет и закон над светската власт. Същевременно „теономията не е един кратер без съдържание", препращайки само към ограниченията на властта и правния ред; тя е също, в оптиката на калвинистката традиция, хоризонт с легитимиращ смисъл"[12]. Естествено, този легитимиращ смисъл не може да се разбира по друг начин, освен в светлината на дълбоки реформи в управлението, съобразени с юдео-християнските ценности, заложени в Библията и Божия закон. Християните трябва да съдействат на избора на управители и правителства, чиито представители имат „страх от Бога" и ясни евангелски принципи.

На практика това, което се наблюдава, до голяма степен отговаря на забележката на немския богослов Ернст Трьолч, че логиката на калвинизма в отношението между богословие и политика е допринесла за възхода на модерните демокрации. Но парадоксално този процес е довел и до секуларизация на обществото, откъсвайки се от *теономичните* богословски корени на калвинизма, с разцвета на *автономността* на политическото и на юридическото.[13]

Независимо от критичното отношение на бащите на Реформацията към бунтовни действия и насилствената промяна на социалното и политическото статукво по нейно време, огромни маси от хора са въвлечени волю или неволю в драматични прояви на съпротива на властта: Селското въстание в Германия (1524–1525), Тридесетгодишната война (1618–1648), националноосвободителните борби в Нидерландия, гражданските войни в Англия (1642–1648), религиозните войни във Франция (втора половина на XVI век) и партизанското движението на *камизарите*. Много по-категорично от Лутер и Калвин по-късни богослови са насърчили правото на съпротива спрямо тиранията, на богословска основа.

Можем да открием в някои съвременни политически теории перспективи, които, изглежда, са катализирани от мисълта на реформаторите относно етиката на

[11] Langley, McKendree R., op. cit., p. 31.

[12] D. Müller, Puissance de la Loi et limite du Pouvoir. Paris, Michalon, 2001, op. cit., c. 114. Цит. T.Todorov, Benjamin Constant. La passion démocratique, Paris, Hachette, 1997.

[13] D. Müller, op. cit., c.113.

съпротива и дори правото на намеса.

Според реформирания швейцарски богослов Пиер Бюлер (Pierre Büler), докладчик на Синода на Френските реформирани църкви в Нант през май 1998, съпротивата може да бъде легитимирана по следния начин: „Действие, противопоставящо се на закона с цел да протестира срещу недопустимо отклонение между официално установените принципи на справедливост и действителните факти". Но според него съпротивата не може да се прилага по произволен начин, нито по произволен повод. Никога не трябва да се изпълнява лекомислено. Това е едно сериозно и тежко решение, чиито последствия се носят както от този, който го прилага, така и от другите действащи лица в обществото.

Американският политически философ Джон Роулс (John Rawls, 1921–2002) дава пример на философско и политическо обяснение на правото на съпротива.[14] В *Правото на хората* (1996) той показва защо и как непослушанието е необходимо пред лицето на противозаконните режими. Тези режими имат тенденция да превръщат своя „юридически ред" в „основа на система за принуда и терор". Всъщност, продължава авторът, целта на добре уредените общества е да доведат държави, които действат против закона, да участват в обществото на добре уредените народи и следователно да приемат „разумния и справедлив закон", който тяхната политическа система е установила. Това логически поставя въпроса и за правото на намеса на една демократична политическа сила в делата на друга, която нарушава грубо основни човешки права и ценности.[15] Но рискът от злоупотреба с тълкуването на това право води по-скоро до търсенето на предпазлив, уравновесен подход към постигане на световен справедлив ред. Затова някои наследници на калвинистката традиция сочат по-скоро необходимостта от „диверсифициран универсализъм", съвместим с нейната религиозна и етична перспектива, който привилегирова диалога между културите и държавите като противодействие както на домогванията за културен хегемонизъм, така и на всякакъв вид тоталитаризъм, фундаментализъм и интегризъм.[16]

Противоречията и болезнените конфликти, които съпътстват хода на Реформацията в Западна Европа, в крайна сметка спомагат за формирането в обществеността мислене на едно по ясно разграничение между свободата на съвестта и ролята на политическата власт.[17] Вярвам, че независимо от настъплението на секуларното (и в някои случаи атеистично) политическо мислене и говорене, мъже и жени, повлияни от учението за върховния суверенитет на Бога, за първенството на Божието слово, осветени от свободата на Христос, играят много съществена роля в полза на истинското освобождение и изкуплението на човечеството според предвечния план на Божието домостроителство.

---

[14] Denis Müller, op. cit., p. 77.

[15] Роулс осъзнава добре, че идеалът на едно световно справедливо общество, основано на политически либерализъм, не може да се пренесе механично върху общество, което не споделя този идеал. Затова определя правото на намеса за валидно само при крайни условия на заплаха срещу правата на човека.

[16] D. Müller, op. cit., p. 80.

[17] Виж Neal Blough, op. cit., p. 102.

В края на юли 2017 г. в град Елена бе проведен поредният теоретичен семинар, посветен на средновековната философия и култура, който се организира от медиевистичната колегия на Философския факултет на СУ. На конференцията обичайно се представят доклади на студенти и млади учени. Тази година бяха прочетени редица доклади, които бяха достатъчно зрели, за да бъдат публикувани. Сп. *Християнство и култура* избра измежду тях два: на Димитър Марков, студент трети курс философия, и Кристиан Станков, бакалавър по философия.

Димитър Марков

PAX ROMANA CHRISTIANA

Коментар върху разбирането на синкретичните практики между християнство и езичество в Късната античност и Ранното средновековие

Синкретичността в западната цивилизация е разпространена много преди християнството да започне да си служи с нея, особено сред (и благодарение на) средиземноморските народи. Практикуването ѝ се корени в особеното светоусещане на първичните хора спрямо мястото им в света. Локалната общност като тяло преживява себе си през колективното минало и настояще, винаги съотнесено спрямо първото[1]. Значимите понятия (като човешка същност) нямат глобален характер, а остават в рамките на местната община. Така човешкото не прекрачва границите на племето, а генезисът, макар и засягащ цялото творение, се отнася преди всичко за конкретното колективно[2]. Същото може да изведем и в непосредствения религиозен опит. Когато Ксенофан критикува антропоморфните богове,

[1] За разлика от (сякаш) преобладаващата сред съвременните европейци интуиция за прогресивно развитие, античното и средновековното възприятие е привикнало с концепцията, че всичко истински значимо се е вече състояло. Миналото е строго сакрализирано, а ежедневието се конституира в подражание и (пре)живяване на миналото. В този смисъл синкретичността е напълно логична, защото посягането върху традицията представлява дълбока светогледна травма.

[2] Впрочем подобно отношение се „преодолява" с доминацията на християнската Църква, която разширява границите на племето до всеки кръстен. В Галатяни 3:28, Павел пише: „няма вече юдеин, нито елин, няма роб, нито свободен, няма мъжки пол, ни женски, защото всички сте едно в Иисус Христос" (всички цитати от Библията в текста са използвани според превода на СТВ – *Библия, нов превод от оригиналните езици с неканоничните книги*). Интересно е как при немския идеализъм старото универсално-локално гледище се завръща през философията на Фихте, Хегел и др., които очевидно предпоставят нордическата раса в своя универсализъм.

очевидно изхожда от вече съществуваща предпоставка, заложена в самата религия, а именно: метафизически невъзможно е да се съвместят паралелни пантеони, чиито представители да разполагат с еднаква власт върху съграждащите стихии.[3] На този етап синкретичното е немислимо. За да съществува, би следвало да присъстват две предпоставки, а именно: „истината" да се абстрахира от опита и „човешкото" да се изведе от границите на рода. Всяка синкретичност осъществява преход, мост между две или повече сходни решения на един проблем. Ако съседният род не се признава за човешки, не съществува алтернативно решение, което да компрометира вече предпоставеното. Алтернативата бива унищожавана. С други думи, синкретичното е излишно. Неговата цел е да сублимира напрежението, породено от многообразието на човешкото преживяване.

Древните практически не разпознавали „другия". За гърците той е по-скоро пречка, отколкото същност; репрезентация на хаотичните сили в битието; „тъмнината", с която трябва да се борят, за да постигнат хармония. Ще измине много време, преди Епикур да напише на Менойкей, че хората, които съзнават собствената си нравствена сила, се отнасят добре към себеподобните. Свидетелство за драматичното „еманципиране" на родовата вяра може да проследим в култа към „чуждия", бог Дионис. Според Жан-Пиер Вернан изстъпленията на менадството се коренят преди всичко в божественото наказание спрямо града-държава, който отказва да го приеме за свой, като му осигури място в обществения култ.[4]

Синкретичността навлиза, за да снеме напрежението между новата ситуация и старите порядки. В това се корени отличителната ѝ характеристика: като терапевтичен подход спрямо травмата от новото, прекрачило границата на вечно присъстващото минало. Херодот, като виден пионер в движението, което ще наричаме Interpretatio Graeca, също свидетелства за съпротивата от корпориране, като, макар и разбиращ приликата на боговете, се изказва отрицателно спрямо близките народи, като ги осмива и нарича непросветени до степен, че се молят на *гръцките* богове с чужди имена. Впрочем „първата" голяма вълна на синкретичност протича почти незабелязано (за нас) сред елините и завършва с установяването на олимпийската йерархия, изградена от цензурата на Омир и Хезиод спрямо партикуларните местни религии.

Това означава, че преди „революцията на поетите" (а тя е революция и в отношението, че предпоставя автор-авторитет-личност на мястото на колективното безлично) гърците са вярвали в различни богове, макар и носещи еднакви имена. Показателни са думите на Калимах спрямо критския Зевс: „те са стиг-

---

[3] По този начин от най-дълбока древност езическото Средиземноморие разполага със завидна ортодоксия, макар и пренебрегвана от повечето изследователи, която не допуска „чуждото".

[4] „Но има жени и градове, които отхвърлят бога, и той трябва да ги накаже, за да ги принуди. Тогава mania се отприщва в ужаса и лудостта на най-жестоките осквернявания: едно връщане към хаоса в свят без правила, където побеснели жени поглъщат плътта на собствените си деца, разкъсвайки телата им със собствените си ръце, сякаш са диви зверове... За да може тази странна Сила, чието неукротимо изригване и завладяващ динамизъм явно заплашват равновесието на гражданската религия, да се покаже доброжелателна и нежна, трябва градът да приеме Дионис, да го признае за свой и да му осигури място в обществения култ редом с другите богове" – Жан-Пиер Вернан, *Мит и религия в древна Гърция*, гл. „Гръцкия мистицизъм – Дионис, страннинят чужденец", с. 68 (Университетска философска поредица, НБУ, София, 2016).

нали дотам да ти изградят гробница, о, Царю; но ти никога не си умирал. Ти си за вечността"[5]. И докато на Запад синкретичното протича под звуците на флейтите и песните на поетите – възпявайки Адонис[6] и Дионис – като „клонка на мира", с която се стреми да се избегне масова невроза от настъпващото „друго" (което, акцентираме, създава травма); на Изток започва обратен процес на пурификация с оглед запазването на ортодоксалното ядро.

Някъде по-времето на разцвета на град Ур се (въз)родила алтернативна култура: „културата Аврам"[7]. Според книга Битие Бог призовава един мъж по-начин, който ще промени историята на света, и тук не става дума за религиозна сантименталност. Бог казва:

„Тръгни от своята земя, от своя род и от семейството на баща си и потегли към земята, която ще ти посоча"[8] (Битие 12:1).

С други думи, в този текст, засягащ събития, протекли 2000 г. пр. Хр., ясно и точно е посочено, че за да започне култът към бъдещия „супербог" Яхве, е необходима тотална сепарация от родовата общност. Поставя се началото на скромен ренесанс в прамонотеистична насока, а заедно с нея започва да се откроява отделният човек. Ако си позволим да перифразираме Бог Яхве в контекста на един литературен прочит, бихме казали, че на Аврам се предлага

---

5 От тази перспектива се откроява вътрешното напрежение между представата за божествена природа и многообразието на нейните представители. Очевидно гърците „влачат" своя политеизъм от предлогико-философския си разцвет. Когато диференцират понятието за бог (to theion), се оказва изключително трудно да го разпределят между всяка една божествена личност. Затова свидетелства култовата практика, в която човек се обръща (преди всичко) към едно божество, на което приписва всичките достойнства на височайшата природа. За да избегнат онтологическия ужас от ситуацията, в която силите на всеки бог са равнозначни на неговите събратя (което би нихилирало цялата природа), гърците хитро позиционират Съдбата като метацентър на света и поставят боговете в субординирана позиция спрямо нея. В култовете, любопитно, се възцарява монистична умонагласа, а небосводът се крепи върху монолатрията в лицето на Зевс. В духа на последното Жан-Пиер Вернан, коментиращ А. Фестюжиер, пише: „По подобен начин зад разнообразието от имена, фигури, свойствени за всяко божество функции се предполага, че ритуалът задейства един и същи опит за божественото изобщо, схващано като свръхчовешка сила (to kreitton). В основата на всеки отделен бог това неопределено божество – на гръцки to theion или to daimonion – добива различия съобразно желанията или страховете, на които култът трябва да отговори. На свой ред върху общото платно на божественото поетите извайват особени фигури; раздвижват ги във въображението си чрез поредица от драматични приключения по волята на това, което Фестюжиер не се колебае да нарече „божествен роман". Обратно, за всяко култово действие ***няма*** друг бог освен този, който се призовава; още с обръщането към него „в него се концентрира цялата божествена сила, вниманието е насочено единствено към него. Със сигурност той не се съзерцава като един-единствен бог, понеже има други богове, това е известно. Но **на практика** в даденото състояние на душата на вярващия именно в този момент призоваваният бог изменства другите". Вж. Жан-Пиер Вернар, *Мит и религия в древна Гърция*, гл. „Мит, ритуал, фигура на боговете", стр. 27.

6 Ханаански бог, за който четем: „The best known of the Canaanite dying gods was the young spring god Adonai („my lord"), who was particularly favored by the Phoenicians and also became popular in Greece and Rome as a human with whom Aphrodite/Venus fell in love". The Oxford Companion to World Mythology" (Oxford University Press, 2005).

7 Вж. Tad Szulc, „Abraham journey of faith", p. 98 (National Geographic, December 2001).

8 В случая използваме библейския текст като достоверен източник за възстановяване на автентична парадигмална менталност. В джендър изследването си *Давид, великия* Милена Кирова пише: „До края на XIX в. филологът Херман Гунклер изглежда самотен с настояването си да разбираме Петокнижието като смесица от литература, митология и фолклор. Дори умереният песимизъм на Велхаузен се оказва пометен от авторитета на учени като Албрехт Алт (Германия) и Уилям Фоксуел Олбрайт (в САЩ), които работят основно през 20–30-те години на XX. век. За тях и за огромна част от светските библеисти докъм началото на 70-те години Еврейската Библия представлява достоверен източник на историческо знание; чрез нейния прочит (ако не напълно, то поне в достатъчна степен) можем да възстановим истината с модерни методи и похвати". Виж. Милена Кирова, Давид, великия, с. 82 (София, Ciela, 2011).

да се откаже от цялата си идентичност; от разбиранията си; от шумерското си наследство – от самия себе си – за да се превърне в бяло платно на Божествения промисъл[9]. Как е възможен синкретизъм сред култура, в която експлицитно се пропагандира идеята за новото? Не че това не създава травма, но богът я прави преодолима.[10] По какъв начин прочее ще обясним култовите практики, никоя от които – според Милена Кирова – не е (с изключение на Шабат) уникална за Древен Израел[11]? Не може да ги сведем до социалната метаморфоза на гърците. Към проблема следва да се подходи контекстуално: според вътрешния динамизъм на Танах и индивидуалната характеристика на лирическия герой – в случая Бог.

Бог желае да бъде почитан по сходен начин спрямо своите „врагове" – представителите на политеистичните пантеони. Той сам регламентира свещенодействията. Това не е синкретичност, а интенционалност. Култовата експресивност не носи нищо сама по себе си. За да бъде приета от Яхве, трябва да се постави чрез приемливо душевно разположение или, с други думи, в ***контекст***. Образцов пример е Псалм 51 (по слав. 50), където Давид посочва, че жертвените юнци ще бъдат положени на олтара едва след приноса на съкрушено и разкаяно сърце.[12] Още повече – имайки предвид предпоставките на Танах – че съществува един-единствен бог и че всички хора са представители на едно разпокъсано семейство, произхождащи от общи прародители, най-логично е да заключим, че не евреите, а езичниците зло-употре-бяват изконната култовата практика, която следва да бъде принципно непроменима, доколкото е свързана със субективните предпочитания на своята постоянна цел – Яхве. Синкретичното, от друга страна, е винаги субстанциално: то променя боговете, изважда ги от „зоната им на комфорт" и ги поставя в чужда за тях ситуация. Строго погледнато, Венера и Афродита нямат нищо общо, но хибридната богиня, родена в синкретизма на гръко-римските отношения, обединява функцията и на двете.

Следователно в Танах и хибреистичната култура синкретичното е непознато. Онова, което е неприемливо за Бог, никога не е официализирано в корпуса на неговия култ. Езическите практики винаги се възприемат като езически и биват санкционирани като такива. От друга страна, религиозните изображения, укра-

---

[9] Твърде изкусително е да не съпоставим последното с думите на Христос в Матей 16:24: „Ако някой иска да Ме следва, **нека се отрече от себе си**, да вземе кръста си и да Ме последва", които тълкуваме по-сходен начин.

[10] Отношението на героите в Танах спрямо Господ Бог (букв. „божествения Яхве") са меко казано проблематични. В светлината на непредубеден прочит става дума за специфичен вид богоборчество. Грубо казано, до началото на пророческата литература (с малки изключения) сред главните герои се наблюдава силно нежелание за сътрудничество с Бог. Самото име „Израил" (ивр. לִאָרְשִׂי) препраща към това; букв. „борещ се с Бог". Християнските апологети използват последното като дистинкция между привидния „избран народ" и онези, които всъщност могат да се възприемат като такива, а именно самите християни. Релацията между евреи и християни, която ще бъде засегната частично в този текст, може да бъде разгледана подробно в книгите на Taylor R. Marshall *The Crucified Rabbi и The Catholic Perspective on Paul* (Saint John Press, October 15, 2009).

[11] „И в същото време чрез функционирането им едновременно в плътно пристегнат комплекс, сакрализиран чрез религиозната идеология като практика и теория на едно общество, те се превръщат в сложен механизъм за производство на уникалност" – Милена Кирова, *Давид, Великия* (София, Сиела, 2012), с. 169.

[12] „[18] Защото да би искал жертва, щях да Ти дам, но към всеизгаряне Ти не си благосклонен. [19] Жертва за Бога е смиреният дух, смирено и разкаяно сърце Ти, Боже, няма да презреш.... [21] Тогава ще благоволиш към праведните жертви, към възношение и всеизгаряне; тогава ще принесат телетата на Твоя жертвеник". – Псалм 51:18:21.

сяващи кивота и храма, очистителните ритуали и прочее, споделяни от съседни народи, са оправдание за едни и наказание за други, които ги използват извън контекста на Божествените предпочитания. Християните, надминават юдеите в оползотворяването на тази свобода, без да компрометират ортодоксалната си сърцевина.

След 2000-годишно присъствие на европейския континент християнската религия се е превърнала в нещо нехристиянско, а именно рутина, конвенция, което я и затъмнява от полезрението на повечето хора. Влиятелни фракции в Западната църква са повече от пародийни в стремежа си да се „движат в крак с времената". На Изток се наблюдава отчетлив национализъм, който подкопава фундаменталната доктрина за универсалност, а протестантската революция, в стремежа си да опази първичната чистота, създава нова религия, само привидно облечена в християнска одежда, водейки след себе си невиждана секуларизация и почти заличила учението на Иисус от духовното му наследство. Това ни пречи да схванем скандалното, дръзко и арогантно очарование на новата вяра, прекрачила границите на Палестина.

В очите на класическата цивилизация става дума за чисто безумие[13] и самият факт, че „назаряните" вземат мястото на официалната религия в Римската империя, е повече от главозамайващ. Рядко в историята се наблюдава нещо ново: обикновено става дума за мимикрия на доминиращата парадигма, но тук говорим за истински пробив и сблъсък на светове. Културата Аврам е нещо ново и тя не може да бъде вписана в синкретичния баланс на езичниците. Все пак юдеите или по-скоро юдейският Бог е основа и принцип на християнския мироглед. Разбира се, ритуалите са променени, но принципно еднакви, защото евреите са възприемани като „заготовка", която Бог довършва в Христа. По-този начин спрямо синкретичното се запазва еврейският принцип, но за сметка на самия юдаизъм: те като езичниците ще бъдат съдени, че се позовават на писание и традиция извън благото иго на Божия Син. В културата Аврам яхвистките предпочитания са единственият морално-етичен критерий.[14]

Тук отсъства ролята на съдбата като регламентатор между смъртни и безсмъртни. Вмешателството чрез чужди за култа интенционалности се възприема като вмешателство спрямо субстанцията на Бог. Затова в този контекст синкретизмът е невъзможен. Той винаги протича метаморфозно: крайният продукт на синкретичното вмешателство е промяна на божествената личност. Култовата екзалтация при християните резонира догмата за Провидението, където всяко добро в света (по-своята същност) е вече християнско.

Проблемът на иконоборческите движения е разрешен дотолкова, доколкото се обвинява Църквата, която следва примера на своите семитски родители и не постъпва по по-различен начин от онова, което наследява в Танах, т.е. легитима-

[13] Срв. Първо послание до Коринтяни 1:18-25.

[14] За християнството, както пише Фаусти, не съществува добро и зло само по себе си. Вж. Силвано Фаусти, *Шанс или изкушение*, с. 24 (София, Комунитас, 2013).

ция от страна на Бог. За културата Аврам не представлява онтологическо смущение, че езичниците почитат боговете си по-сходен начин. Нещо повече: дори не компрометира благодатния произход на практиката. Истински различният момент, превръщаш жертвоприношението пред Амон и Яхве в нещо радикално ново, е контекстът. В този смисъл протестантството, което отрича традицията, е много по-обвързано с „буквата на Закона", отколкото с хората, които преживяват Бога в контекста, чрез който се полага писанието. Не припознавайки основния принцип, разграничаващ Христовото от фалша, стават жертва на синкретичната връзка между старите средновековни ереси и новото време.[15] Исторически култовата практика предшества писаното слово.[16] Набожната почит към Света Мария, мъчениците и литургичните практики, характерни за култа към Иисус, са по-стари от писмения канон (плод на вековен дебат). Съборът в Лаодикия например не разпознава Откровението на Йоан като автентично. Тоест 400 години след Христос все още няма повсеместно становище, което да откроява 27-те книги на Новия завет от морето на раннохристиянска книжнина. Като съпоставка ще напомним, че *Посланието на пастира Ерм*, писано от папа Климент I (88–99 г.), било смятано за боговдъхновено и изключително авторитетно[17], а молитвата към Богородица Sub tuum praesidium е намерена върху папирус, датиран от 250–280 г. Двете предшестват християнската Библия във формата, в която е позната днес, а с това я предшества и свещеническата каста и Марииното обричане. Слабо вероятно е в религия с толкова силно култово самосъзнание (където Бог, култ и контекст по някакъв начин съвпадат – идеята за при-част-ие, характерна за всяко от Тайнствата, е показателна[18]) да се наблюдава масова синкретизация. Там, където се случва, тя е лесно доловима и в никакъв случай широко разпространена.[19] Християнизационната политика, неправилно разглеждана като синкретична, по-времето на Константин е идентична с христинизационната политика на апостолите преди него. Ако християнството беше синкретично, то по-някакъв начин щеше да се впише в гръко-римския политеизъм. Напротив, като лисица в заешко леговище двете са несъвместими. Чрез своя „пацифизъм" и саможертва новата вяра започва своеобразна гражданска война[20], оприличена на битката между Давид и Голиат, която също толкова

[15] Виж. Карол Куинли, *Tragedy & Hope*, chapter XX „The future in perspective; the United States and the Middle-Class Crisis"; p. 1234, 1242. (Published 1966 by The Macmillan Company, New York, Collier-Macmillan limited London).

[16] Апостол Йоан завършва последната книга, а с това приключва и самото Откровение по времето на император Домициан. Свидетелства за последното черпим от Ириней от Лион, Викторин и Йероним.

[17] Нека само отбележим, че по времето на папа Климент апостол Йоан е все още жив. Важното за нашия дискурс е апостолската титла „папа Римски", наричана от Тертулиан Pontifex Maximus, тоест „върховен жрец" на империята (виж. De pudicitia 1, 6). Това е сред многобройните доказателства, които компрометират идеята на протестантите за Sola Scriptura. Повечето доказателства недвусмислено посочват как култовата практика предшества писането на християнската Библия.

[18] „After Baptism, the Eucharist holds the first place in reference to this communion, and after that the other Sacraments; for although this name (communion) is applicable to all the Sacraments, inasmuch as they unite us to God, and render us partakers of Him whose grace we receive, yet it belongs in a peculiar manner to the Eucharist whish actually produces this communion" – The Cathechism of Trent, Article IX „I Believe in the Holy Catholic Church; The Communion of Saints; Second part of This Article: „The Communion of Saints" (Tan Books and Publishers; Reprint edition,1982).

[19] Напр. Сантерийското вуду.

[20] Според проф. Мери Бирд – преподавател по класическа цивилизация в Университета Кеймбридж и член на Кралската академия на науките.

невероятно печели. В интерес на истината, доминацията на християнството е чудо в културата, противно на всяка логика и тенденция на Късната античност. Може би е резултат на успешното маневриране от страна на амбициозни млади епископи като апостол Павел[21] и удивителната му способност да оползотворява всяка ситуация, изпълнен с оптимизма, произтичащ „от спомена му за Възкресението", като отделя „всичко, което му се струва добро, истинно и красиво в езичеството", както пише Грийли[22]... Със сигурност не може да сме еднозначни в рамките на един секуларен прочит. В заключение ще си позволим обобщаващ цитат от папа Григорий I на предложеното досега в наставление към Милет, което откриваме в църковната история на Беда Достопочетни:

Когато Всемогъщият Бог те доведе при почитаемия наш брат, епископ Августин, му предай решението, което взехме след сериозно обсъждане за делата в Англия, а именно, че храмовете на идолите на този народ не бива да бъдат разрушавани, но нека идолите бъдат разрушавани, а храмовете освещавани. Осветете вода и я разпръснете; издигнете олтари на Господа и поставете в тях мощи, защото тези храмове са благоустроени и е мъдро да бъдат обърнати от почитането на дяволи в служба на истинния Бог, за да може този народ, виждайки, че храмовете са непокътнати, да се събира на местата, в които е привикнал, но да се отърси от заблудите на сърцето си, познавайки и обожавайки истинския Бог.

[21] Виж: Деяния на Апостолите 17:23: „ Защото, като минавах и разглеждах светините ви, намерих и жертвеник, на който бе написано: 'На незнайния Бог'. За Този именно, Когото вие, без да знаете, почитате, за Него аз ви проповядвам".

[22] Виж статията на проф. Андрю М. Грийли в книгата *Световни религии в Америка*, съставител Джейкъб Нюзър, стр. 123 (Издателска къща КК, 2008г.)

Кристиан Станков

СРЕДНОВЕКОВНАТА „ЗООЛОГИЯ" – ОТ АЛЕГОРИЧНОТО СКАЗАНИЕ КЪМ НАУЧНОТО ИЗСЛЕДВАНЕ

Настоящият текст следва да изпълни две задачи. Първо, да предложи един основен обзор на формите, в които се проявява знанието за животните през Средновековието, както и да представи функциите, целите, методологическите особености и своеобразията на съдържанието на текстовете, посветени на животинското царство, в жанровото им многообразие – от митологически вдъхновените и изпълняващи дидактически функции „бестиарии" до систематичните трактати по естествена история на Алберт Велики. Обръща се внимание и на онези съчинения от Класическата и Късната античност, които оказват значително влияние върху средновековния естественоисторически дискурс.

Втората цел на текста е да се постави акцент върху своеобразното дело на Алберт Велики, в чиито научни съчинения бихме могли да открием един качествено нов подход към изучаването на природата и в частност на животните – подход, който традиционно се разглежда като постижение едва на науката от Новото време.

Знанието за животните в светлината на средновековната научна систематика

Заглавието на настоящия текст оповестява, че той е посветен на средновековната „зоология". Ето защо е редно да обърнем внимание на следното. В Средновековието терминът зоология е все още неизвестен. В нито едно изложение на системата на науките от онази епоха не фигурира подобна научна дисциплина. Както е добре известно, на върха в йерархията на знанието тогава стои теологията, или онова интелектуално занимание, посветено на тълкуването и проясняването на Божественото откровение. След теологията идва редът на теоретически науки като математиката и физиката, или още натурфилософията, които още от времето на Аристотел се радват на завидно положение, доколкото техен предмет са необходими, всеобщовалидни истини. Следват логиката, диалектиката, реториката, сетне подчертано практическите дисциплини като медицина, астрология, земеделие, механика, архитектура, театър и прочее. Но средновековният човек, както впрочем и съвременният, е заобиколен, разбира се, от огромното множество на конкретните, единичните, своеобразни-

те, чудноватите образувания на природата – безбройните растения, животни, скални образувания, минерали, климатични явления и какво ли още не. Или с други думи – царството на сякаш случайното, неизводимото от всеобщите закони на науките. Знанието за всички подобни природни феномени в Средновековието се нарича „естествена история", една от функциите на която е да събира и представя информация за различни животински видове, за поведението им, за физическите особености, а както ще видим по-късно – и за нравствените им качества, за мястото им в ценностната йерархия на мирозданието.

Въпреки че естествената история не е част от учебните програми на университетите до самия край на Средновековието и въпреки че начинанията от естественоисторическо естество не будят особено уважение и не носят признание, все пак средновековният човек е ползвал знания относно животните. За пълноценното разбиране на шедьоврите на реторическата поезия аристократът се е нуждаел от сведения за алегоричните функции на образите животни. Теологът дирел в естествената история потвърждение и дори обяснение на онези откъси от Светото писание, в които се подвизават животни. Лекарят имал нужда да познава някои животински видове и лечебните субстанции, които би могъл да извлече от представителите им.

Широко застъпени методи в текстовете с естественоисторическо съдържание са не дедукцията, а описанието и сравнението. Но водещият похват при съставянето на тези средновековни текстове, които третират темата за животните, е позоваването на добре познати авторитети. Във всички сфери на научното познание през Средновековието изследването върви по дирите на някой всеобщо признат авторитет. По отношение на животинското царство това са Плиний Стари с неговата *Естествена история*, анонимният текст *Физиолог*, съставен между II и IV век от н.е. в Александрия, както и Аристотел – от XIII век насетне. Сега ще преминем към разглеждането на „бестиария" като онзи жанр, в който намира израз средновековното знание за животните от XII до средата на XIV век.

Бестиариите

За средновековното светоусещане Космосът е интелигентно подредено творение, в което намират израз разумът и благодатта Божии. Ето защо водеща интуиция на онези интелектуалци, които под една или друга форма се занимават с единичните, с контингентните феномени на природата, е онази, която дири функциите и предназначението и на най-незначителните твари в природата. Подобен подход намира своя забележителен израз именно в средновековните бестиарии – компендиуми от чудновати сказания за външния вид, поведението и забележете, нравствените качества, интелектуалните способности и специфичните функции, назидателни или поучителни, в служба на доброто или на злото, на различни представители на животинския свят. Защото тварният свят, внушават средновековните бестиарии, е сцена на постоянно противопоставяне на последователите на Христа и тези на дявола, сред които последователи, и то осъзнати, се подвизават всякакви птици, бозайници, риби, влечуги, насе-

коми, домашни животни и прочее. Ето защо бестиарият е жанр с подчертана дидактическа значимост, доколкото образите на животните са алегории, които представят различни нравствени типове, разкривайки кое именно е богоугодното, праведното поведение и кое пагубното, въоръжавайки читателя с парадигмални образци за подражание и назидание. Но какъв принос могат да имат подобни наглед приказни писания към развитието на естествената история. Съвременният човек би могъл да се подведе и да интерпретира бестиариите в своеобразния им средновековен контекст като някакви басни, като съчинения, замислени като художествени произведения, като дидактически средства, сътворени посредством такива чисто художествени похвати като персонификацията, метафората, алегорията. Да се привижда в бестиариите само някаква игра на фантазията означава да не се удържа в пълнота естеството на този жанр. Защото бестиариите са грижливо създавани в манастирите на средновековна Англия, Франция и Кастилия с ясната интенция да се опише действителността такава, каквато е. Бестиариите са текстове, призвани да предоставят познание за действителността, ето защо в настоящия текст се разглеждат именно като стъпало в развитието на една научна дисциплина, каквато е зоологията.

Животните от бестиариите не са само художествени фикции, образите тук представят налични в действителността въплътени алегории на нравствени типове в „книгата на природата".

Настъпва моментът за един екскурс, замислен като опит да се онагледи характерното за бестиариите съдържание чрез два примера. Ето защо ще разгледаме образите на слона и хиената в тяхното почти инвариантно присъствие в бестиариите. В това начинание ще се водим от забележителното изследване на Дебра Хесиг *Средновековните бестиарии: текст, образ, идеология*.

Слонът и хиената

Слонът е един от най-положителните образи в средновековните бестиарии, на който са посветени отделни глави и множество илюстрации в повечето известни на изследователите текстове. Основни източници по темата за слона за средновековните автори са *Физиолог*, *Етимологии* на Исидор от Севиля, текст, датиращ от VII век от н.е., а също и описанията от *Естествена история* на Плиний Стари. В бестиариите се придава християнска символика на добре известните антични сюжети, в които се подвизава слонът, който в Средновековието вече представлява алегоричен образ на смирението, на силната вяра, на кротостта, на съпружеската вярност. Текстовете в бестиариите приписват на слоновете подчертано антропоморфни характеристики – те са интелигентни, мили, съобразителни, състрадателни. Ето защо слоновете помагат на изгубени в пустошта странници, живеят в стада и защитават по-беззащитните представители на своята общност, отстъпвайки им място в центъра на стадото. Слоновете, съгласно бестиариите, живеят 200–300 години и никога не изневеряват на своите съпрузи и съпруги.

Любопитна информация относно физическото устройство на слоновете, която

с упорство се повтаря в онази епоха, се отнася до липсата на коленни стави у тях. Ето защо въпросните животни са принудени да спят прави, облегнати на някое дърво, тъй като веднъж възлегнали на земята, не могат да се изправят. Тук обикновено следва и едно куриозно сказание. Ловците се възползват от споменатата ущърбност на слоновете и незабележимо подрязват стволовете в основата, така че слонът да се сгромоляса, щом се облегне на дървото и то се прекърши. Когато това се случи, винаги на помощ се притичват първом дванадесет слона, които реват и правят безплодни опити да изправят своя побратим. Тогава се появява един дребен син слон, който постига успех и изправя поваления с хобота си. Не е трудно да се досетим, че образът на синия слон символизира спасителното дело на Христос.

Също така в бестиариите се провижда паралелизъм между съдбата на слоновете и тези на Адам и Ева. В Средновековието слонът се слави с липсата на желание за интимни взаимоотношения. Целомъдрието му обаче се разколебава, след като слоницата отвежда слона на Изток, където някъде в Индия е разположен раят на слоновете и където слонът и слоницата опитват от плодовете на мандрагората, която бива представена като животински вид. Сетне слоницата зачева и изкупва греха си с трудностите на раждането и опазването на малкото слонче от попълзновенията на огнедишащия дракон, вечния враг на слона, който дракон със зловредната си дейност сплотява слонското семейство и изкарва наяве праведните наклонности на неговите членове. Именно сцената с раждането и защитата на малкото от дракона е може би най-често изобразяваната в бестиариите.

Друг образ с голямо значение в бестиариите е този на хиената. Животното е представено като притежател на нравствените пороци на евреите – двуличие и подлост, сладострастие и лакомия, неверие и идолопоклонничество. Твърди се, че хиената е способна да сменя своя пол в зависимост от потенциалната изгода, а също и да имитира човешки гласове, с което заблуждава и подканва своите жертви. Хиената е обрисувана като мършояд, който осквернява гробове, умее също така да парализира с поглед своите жертви или да ги пренася в състояние на дълбок сън. Също, благодарение на *Етимологиите* на Исидор, било разпространено вярването, че в пъстрите очи на хиените се крият т.нар. „хиенови камъни", които, ако бъдат поставени под езика на човек, ще го надарят с гадателски способности.

Тези примери са достатъчни. Отклонението, което тук бе направено, не изпълнява само реторически функции по разведряване на духа на читателите, а позволява да се извърши анализ на естеството на информацията, която бестиариите представят, а също и на методите на добиването ѝ.

Забелязва се, че животинските видове не са поместени в някаква таксономична и изчерпателна класификация, в каквато фигурират днес, а се разглеждат някак в изолация като самобитни герои, чиито атрибути са сякаш случайни, неуловими от едно структурно описание, налични само по силата на Божията воля. Подходът в бестиариите е качествен, а не количествен, какъвто е подходът в

естествените науки и в зоологията в по-ново време.

Друга централна особеност на подхода в разглеждания жанр е следната. Почти липсва интересът към физическите характеристики на животните и към онези аспекти на тяхното устройство, които не са пряко свързани с упражняването на определен вид ценностно натоварено поведение. Не бива да се подминава фактът, че в бестиариите са налични немалко сведения за анатомията, външния вид и битовите навици на животните, но те следва да служат само за идентификацията на животните и в никакъв случай не се разглеждат като същностни свойства, не са нито родови характеристики, нито видови отлики. Ето защо според бестиариите, за разлика от становището на съвременната наука, хиената е близко родствена с лешояда, но не и с лъва, доколкото първите две животни са проводници на демоничната развала, а лъвът е праведен и благороден.

В примера със слона виждаме, че интерес за авторите на бестиариите представляват някои изключителни свойства, които животните от даден вид биха могли да притежават, но по принцип не притежават. Ето защо в текстовете, посветени на слоновете, централна фигура е именно синият слон, какъвто вероятно в действителност не съществува. Тук именно проличава, че в бестиариите сведенията за реалното устройство на животните са преплетени с митологични представи, биват пречупени през призмата на християнската религиозна символика. Нека прибавим и факта, че наред с добре познати обитатели на природата като слонове, лъвове и хиени, в чието съществуване никак не се съмняваме, са описани още дракони, мандрагори, сирени и прочее, от което става напълно ясно, че естественоисторическите интереси през Средновековието, поне до XIII век и делото на Алберт Велики, не са съпроводени от изискването за емпирично наблюдение, за педантично обследване на феномените в природата. Сякаш по-голямо доверие будят авторитетите от миналото, смисловата цялост на този дискурс, който поставя дивите зверове във взаимовръзка с човека и с Божието провидение, отколкото сетивните данни, които едно крайно съзнание е способно да регистрира.

Алберт Велики

Именно на фона на подобна традиция в третирането на случайните природни феномени, на философската и научната сцена на XIII век се появява фигурата на Алберт Велики, който неслучайно е провъзгласен от папа Пий XII на 16 декември 1941 г. за Патрон, пред Бога, на тези, които се посвещават на природните науки.

Свети Алберт Велики е една от централните фигури в установяването на философската традиция на средновековната схоластика, характерно за която е усилието да се постави по-ясно разграничение между теологията и философските и научни дисциплини, основавайки последните на методите на естествения разум. Ето защо Алберт Велики насочва философските си интереси към усвояването на Аристотеловото наследство, към по-всеобхватното и последователно прило-

жение на Аристотеловия концептуален инструментариум към различните сфери на познанието. По примера на Стагирит Алберт поставя една научна програма, която отива отвъд границите на традиционните философски спекулативни занимания с Бога, душата, диалектиката или материалните стихии. Привижда се и нуждата от приобщаването на естествената история към научното познание. В съчинението на Алберт *За растенията* четем:

> *Ще задоволим любопитството на учещите се не само към философията. Защото философията не може да обхване и конкретните неща. Не е възможно да се съставят силогизми относно конкретни вещи, за които само опитът дава сигурно познание.*
>
> (*De Vegetabilibus et Plantis*, книга IV)

Тук съзираме едно методологическо изискване спрямо естественоисторическите изследвания, което обуславя радикалното отдалечаване на Алберт Велики от традиционния за бестиариите подход към животинския свят. В своите съчинения, посветени на животните, а именно *De animalibus, Quaestiones super De animalibus, De motibus animalium* и други, Алберт дава най-последователния и всеобхватен израз на своята емпирична програма. Ето защо именно „зоологията" на Алберт Велики, освен че би могла да представлява интерес за тясно специализирани изследователи на историята на биологическите науки например, може да се разглежда и като значимо явление в еволюцията на цялостния средновековен научен светоглед.

Вместо характерното за бестиариите заимстване на сведения от добре познатите авторитети при Алберт основно средство за изследване на животните е наблюдението, но забележете, широко приложение намира и експериментът, често смятан за откритие на Новото време.

Зоологическите трудове на Алберт са изпълнени с изрази като „Аз видях", „Аз и моите сътрудници се уверихме" и прочее. Споменават се множество опитни ситуации, при които авторът съумява да опровергае наивни митологични вярвания, а дори и някои становища на Аристотел, което свидетелства за критичния дух на философа доминиканец. Ето само няколко примера за това как Алберт разколебава някои вярвания, разпространявани в бестиариите или утвърдени от Аристотел. В бестиариите се твърдяло, че бобърът се самокастрира, когато бъде преследван от ловци, целящи да добият медикамент от половите му органи. Бобърът сторвал тъй, защото бил надарен с величие на духа и бил склонен да се лиши от плътските удоволствия, за да спаси своя живот, посветен на вярата. Св. Алберт отрича този факт на базата на своите наблюдения. Отрича също и старото вярване, че щраусът и щъркелът ядат желязо, посочвайки, че им е предлагал, но те винаги отказвали. Разобличава още схващането на Аристотел, че сирийските лъвици раждат първо пет лъвчета, сетне – четири, сетне – три, и т.н. Установява и грешката на Стагирит, който смятал, че крокодилите движат само горната си челюст.

Характерно за ревизията, която Алберт осъществява по отношение на познанието за животните, е отхвърлянето на антропоморфните нравствени и психологически свойства. Подобна позиция се обосновава чрез възприемането на Аристотеловата класификация на живите организми според вида душа, която притежават. Така св. Алберт различава растителна, или още вегетативна, животинска, или сензитивна, и човешка, т.е. разумна душа. Животинската душа е само сензитивна, следователно за нея не са достъпни разумните основания на нравствеността, ето защо животните не представляват вече алегории на нравствени типове.

Подобен възглед за природата на животните насочва научните интереси на доминиканския философ към по-задълбоченото и систематично изследване на физическите характеристики на видовете, на начините на възпроизводство, на особеностите на средата, която обитават, на начините на придвижване, на отношението, което различните животински видове имат спрямо интересите и целите на хората. Възприемайки Аристотеловия възглед за научното обяснение, а именно този, че научно знание е само онова, което с аподиктична достоверност установява причини, разкрива причинно-следствени връзки, св. Алберт се посвещава на търсенето на зависимости между такива физически свойства на животните като преобладаването на даден елемент (земя, вода, огън или въздух) в материята на тялото и средата, която животното обитава, между динамиката на сухото и влажното в организма на животното и начина му на възпроизводство и т.н.

Въпреки акцента на св. Алберт върху емпиричната страна на познанието бележитият схоластик далеч не привижда в естествената история едно само събиране на хаотични емпирични данни. Нека не забравяме, че св. Алберт е силно повлиян от Аристотел, ето защо методологическо изискване при него е внимателно събраният емпиричен материал да бъде сетне обобщен чрез формулирането на всеобщи закони от хипотетично естество под формата „Ако нещо е F, то е H". Чрез този ход, чрез т.нар. суппозиционална необходимост, необходимостта се прехвърля върху следването на определени научни твърдения от други и се отнема от природата, в която все пак има място за чудеса или за предмети с девиантно от научна гледна точка поведение.

Именно формулирането на хипотетичните закони на естествената история позволява характеристиките на отделния животински индивид да бъдат вече научно обяснени чрез подвеждането на индивида под даден видов термин. Сетне видовият термин се подвежда под родовия и т.н. В естествената история на животните на Алберт Велики тази процедура отвежда до няколко фундаментални схеми на класификация, за които се предполага, че обхващат всички животински видове. Може би най-важният критерий за класификация, който ползва св. Алберт, е начинът на размножаване: така всички животински видове биват поделени между следните категории: живородни, яйцеродни със съвършени яйца, яйцеродни с несъвършени яйца, животни, които произвеждат ларви или незрели яйца, видове, които произвеждат слузеста течност, и накрая – видове, при които новият индивид се генерира спонтанно.

Друг критерий за класификация, който срещаме в учението за животните на св. Алберт, е начинът им на придвижване: животните биват летящи (volatilia), плуващи (natatilia), ходещи (gressibilia) и влечуги (reptilia).

Тук в интерес на истината е да забележим, че различните таксономии, които св. Алберт предлага, не блестят с особена оригиналност, доколкото принципите на систематичната класификация на животинските видове са заимствани от Стагирит, като все пак са осъществени някои незначителни промени. Интересното от историкофилософска гледна точка е постепенното реабилитиране на постиженията на античната наука и преоткриването на някои отдавна очертани пътища на познанието именно в един средновековен, християнски контекст, културен процес, в чието начало важно място безспорно заема Алберт Велики.

Албертовата „зоология" илюстрира и още една куриозна за епохата научно-методологическа тенденция, а именно споменатото вече прибягване до експеримента, практика, която поне в Ранното средновековие би могла да бъде санкционирана като действие магическо или противоприродно, contra natura. Експериментът е, образно казано, подканване на природата да разкрие своите не всякога явни механизми при определена опитна ситуация, замислена като средство за потвърждение или опровержение на дадена теоретична хипотеза. Експериментът в този смисъл радикално се различава от пасивното наблюдение, защото позволява много по-здравото удържане на причинно-следствени връзки. Аржентинският историк на науката Химена Пас Лима в изследване, посветено на Албертовата естествена история, дава множество примери за подобен експериментален подход при Алберт, който например усърдно проверявал хипотезата си за преобладаването на елемента вода в телата на определени паякообразни, като често излагал на пламъка на свещ горките буболечки и установявал, че пламъкът просто преминава през тях, но не ги възпламенява. От това заключил, че действително паяците са воднисти същества, нещо, което се потвърждавало и от анатомичното им устройство.

Всъщност тези факти относно задълбочаването и усложняването на природните науки, забележимо през XIII и XIV век, са вече обширно интерпретирани от такива проницателни философи и историци на науката като Пиер Дюем например, един от големите авторитети за неопозитивистите. И все пак, изглежда, не е излишно отново и отново да се разклащат някои тромави историко-философски разграничения.

Библиография:

БОЯДЖИЕВ, ЦОЧО (2011), *Нощта през Средновековието,* София: Изток-Запад.

CADDEN, JOAN (2013), „The Organization of Knowledge: Discipline and Practices", In: *The Cambridge History of Science, vol. 2, Medieval Science*, pp.240-267; ed: David G. Lindberg and Michael H. Shank, Cambridge: Cambridge University Press.

DUHEM, PIERRE (1996), *Essays in the History and Philosophy of Science,* Indianapolis: Hacket Pub. Co.

HASSIG, DEBRA (1995), *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology,* Cambridge: Cambridge University Press.

MAGNI, ALBERTI (1950-), *Opera Omnia,* Bonn: Editio Coloniensis

MAGNUS, ALBERTUS (1999), *On Animals: A Medieval Summa Zoologica,* translated by Kenneth F. Kitchell, Jr. and Irven Michael Resnick; Baltimore, London: John Hopkins University Press.

MEIER REEDS, KAREN and KINUKAWA, TOMOMI (2013), „Medieval Natural History", In: *The Cambridge History of Science, vol. 2, Medieval Science*, pp.569-589; ed: David G. Lindberg and Michael H. Shank, Cambridge: Cambridge University Press.

PAZ LIMA, JIMENA (2009), „La doctrina zoologica en la obra de San Alberto Magno", en: *STVDIVM. Revista de Humanidades,* 15 (2009), pp. 29-51.

Искрен Иванов е главен асистент и преподавател по международни отношения в катедра „Политология" на СУ „Свети Климент Охридски". Научните му трудове са посветени на борбата с тероризма и религиозния радикализъм, както и на тенденциите във външната политика на САЩ. Настоящата статия е част от едно по-голямо изследване, свързано с хибридната война на Балканите.

Искрен Иванов

ЕВРАЗИЙСКАТА ПОКВАРА НА ПРАВОСЛАВИЕТО КАТО ЗАПЛАХА ЗА БЪЛГАРСКОТО ДУХОВНО ЕДИНСТВО

1. Евразийската идея и Православието

Евразийската идея винаги е отдавала особено значение на Православието. От съществено значение е фактът, че дори по време на съветския режим теорията за етногенезиса на Гумильов използва религиозна реторика, за да акцентира върху „почитането" на образа на евразийския водач. Бащите основатели на евразийската идея отделят ключово значение на руското Православие като основополагащ фактор за формирането на колективното евразийско самосъзнание. Новите евразийци от своя страна виждат в него способ да утвърдят доминиращата роля на Русия в Евразия и да се фокусират върху геополитическото „побратимяване" в рамките на славяноправославната ос от „братски" държави. По този начин, изграждайки образа на едно особено, уникално и преди всичко руско Православие, те го интегрират в рамките на съвременната неоевразийска доктрина и го използват като политически инструмент. Този тип политизация на Православието може да бъде дефинирана обаче като „поквара". Защо?

Евразийската поквара на Православието се изразява в политико-идеологическата инструментализация на последното от страна на евразийството и политическия елит в Русия. Както е видимо от това определение, дефинираният феномен има две пагубни последици за самото Православие. Първо, то се инструментализира политически. Това позволява на държавата да го използва в рамките на своите доктрини. Пример в това отношение са руските геополитически доктрини, които го превръщат в механизъм за изграждане на т.нар. славяноправославна ос от „братски държави". Ос, чиято истинска цел е да постави тези държави в

зависимост от Москва. Второ, Православието се инструментализира и идеологически. Неоевразийците го използват като мощен стимул за възприемането на техните послания, призоваващи към „възстановяването" на Евразийската империя. Зловещото е, че в тези послания разликата между Православие и старообрядчество напълно се размива и пренебрегва.[1]

Още една тревожна тенденция се наблюдава и в рамките на Московската патриаршия, чиито представители открито подкрепят действията на руския политически елит с аргумента, че евразийството е естествено вкоренено в рамките на Православието.[2] Теза, която е също толкова абсурдна, колкото и панслависткият етнофилетизъм, който отрича вселенския характер на Православието, принизявайки го до националните граници на отделните държави.

Преди всичко обаче трябва да се направи уточнението, че процесът по покваряване на Православието има един основен катализатор – руския национализъм. Отправна точка за неговото възраждане в Русия е твърдението на руския президент Путин, че след разпадането на СССР руският народ е останал един от най-големите, но разделени народи в целия свят.[3]. Путиновата реторика е ясна. Става дума за целия руски етнос – не само за руснаците, които живеят на територията на Руската федерация, но и за тези извън нея. Основното доказателство в полза на това твърдение е, че в по-нататъшните си изявления президентът започва да отправя отделни послания – към руснаците в САЩ, към руснаците в Западна Европа, в Централна Европа и т.н. Това поражда сред руските политици стремеж към обединяването на разделения руски етнос, към възстановяването на руското политическо и етническо цяло. Тези стремежи се засилват от великодържавната реторика на Кремъл и евразийския неоимпериализъм. „Руското" цяло няма как да бъде обединено без наличието на ценности, които да накарат руснаците зад граница да декларират своята безусловна и пълна лоялност към Москва. Затова и нейната политика е насочена към най-интимния и чувствителен аспект: Православието. Идеите за Москва – Третия Рим, за Русия – наследницата на Византия, за лошия и пропаднал Запад, за братските славянски народи стимулират самочувствието в руското съзнание. Всички те се явяват обединяваща основа за разединения след Студената война руски народ. Истината е обаче, че руският политически елит далеч не лансира тези ценности от морални подбуди. Неоимпериализмът, хибридната война срещу Запада и намесата във вътрешните дела на „братските народи" не биха били възможни без обединяването на целия руски народ в името на една месианска кауза, която отново тласка Русия към пропаст – етнонационализма и неговия паралел в Православието – етнофилетизма. В каузата на руските управляващи следователно няма нищо православно, защото тя е насочена не към задоволяването на духовните потребности на православните християни, а към изграждането на колективно самосъзнание, което сляпо да служи на Москва в нейния

[1] Проханов, А. 2015. *Алюминиевое лицо. Замковый камень*. Москва, Центрополиграф, с. 280.

[2] Ильин, А. 2002. *ЕВРАЗИЙСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ВЫРАЖЕНИЕМ ПРАВОСЛАВНОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАТРИОТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ*. Москва, ОПОД „Евразия, с. 1.

[3] KOLTSØ, P. 2012. *The ethnification of Russian nationalism*. Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 18.

стремеж отново да стане глобален фактор в световната политика. В рамките на тези великодържавни интереси отделният човек няма никакво значение. Над всичко стоят интересите на нацията и държавата.

2. Покваряването на Православието

Процесът по покваряването на Православието от страна на евразийството може да бъде разделен на няколко етапа. Първият етап се състои в сакрализирането на политическия елит и неговите действия. В исторически план такъв пример може да бъде даден с начина, по който Сталин използва Московската патриаршия, за да укрепи властта си и да консолидира СССР по време на Втората световна война. Съветската пропаганда изгражда образа му по особено изразителен начин. Съветският лидер е представен като водач на „свещената война" срещу фашизма. Всъщност този епитет няма автентичен характер – той се използва, за да стимулира разпалването на патриотични чувства в армията и гражданите. Вторият много добре разработен мит за Сталин е неговата роля на „възстановител и възродител" на Руската църква. Възстановяването на патриаршията се приема като свещен акт на вожда, който е представен в една почти „покайна" светлина. Така описаното „духовно възраждане" по времето на СССР не е нищо друго обаче, освен целенасочена идеологическа пропаганда от страна на съветската власт, която цели да издигне авторитета на съветския режим. Тъжното е, че до днес в Русия подкрепата за Сталин е на много високи нива. Парадоксалното е, че неговият образ дори присъства върху някои от иконите, които гражданите целуват по време на шествия и митинги в подкрепа на руското правителство.

Вторият етап в разглеждания процес се състои в инструментализирането на свещените текстове от страна на евразийците и техните последователи. Пример за това е вече разгледаното твърдение на представителите на Московската патриаршия, че евразийската идея е заложена дълбоко в православната традиция. Тази теза няма никакви богословски основания. В конкретния случай Православието просто се превръща в един удобен аргумент в полза на идеята за Третия Рим – Москва. Идея, която има изцяло геополитически измерения, но не и канонични основания. Православният свят не може да има един-единствен център, тъй като той се състои от поместни православни църкви, които имат свои предстоятели, а не един-единствен предстоятел. Въпреки това идеята за Третия Рим, за Москва като център на Православието, умело се тиражира както от патриаршията, така и от руската държава.[4] Кремъл вече използва този инструмент по време на Великия и Свят Събор на Православната църква в Крит. Тогава беше оказан безпрецедентен натиск върху редица патриаршии да не отидат на събора. За жалост Антиохийската, Българската и Грузинската църкви се поддадоха на този натиск. С това Москва доказа, че Третият Рим има много по-голямо значение за нея, отколкото съборната пълнота на Православната църква.

[4] Йемелка, В. 2016. *Москва – Третий Рим*. Москва, Россия сегодня.

Последният етап от покварата на Православието е най-пагубният, защото в него реакционният характер на евразийската идея радикализира самото Православие. По този начин политическият елит в Русия вече може да го използва в своите послания и за да аргументира своите действия, колкото и противоречиви да са те. Създава се фатално разминаване в посока православни – неправославни, което изглежда по следния начин. Православни са всички, които споделят руските културни ценности, руската православна традиция и руския консерватизъм. Тук влизат също така лоялните към правителството граждани, които заклеймяват упадъчната култура на Запада и са готови да се жертват в името на това Русия да бъде велика. Парадоксалното е, че в тази графа на православните могат да бъдат причислени както много истински вярващи руснаци, така и множество политици, включително такива от комунистическата партия, които покровителстват „руските православните ценности".[5] Неправославните са всички онези, които са прозападно ориентирани, които не са склонни да подкрепят „православната геополитика" на руското правителство и които не подкрепят противоречивите отношения на Московската патриаршия и руските политици. И отново – тук неправославни се оказват не само руснаците, които не изповядват Православието, но и много православни християни, които не подкрепят руския президент и искат страната им да стане модерна демокрация. Това размиване на спектъра в посока православни – неправославни генерира сериозни конфликти, в които Московската патриаршия трябва да взема трудни решения: или да отстоява истинските канонични основи на Православието, или да си затвори очите за евразийските заблуди.

3. Заблудите на славянофилите

Евразийците аргументират правото си да инструментализират Православието със своите предшественици – славянофилите. Те слагат знак за равенство между понятията „славянски" и „православен".[6] Ако си славянин, следователно си православен. Това е и първата голяма заблуда за славянофилството – пълнотата на Православието е постижима в най-голяма степен в рамките на славянската общност. Стремежът към обединяването на тази общност се нарича още „панславизъм". В тази огромна славяноправославна ос влизат всички православни народи. Поляците и чехите, въпреки че са славяни, остават извън този пояс заради убежденията си, но в момента, в който един поляк или чех стане православен, той автоматично става част от славянската ойкумена. В рамките на славянския свят влизат и румънците и гърците въпреки своите етнически различия със славяните. Именно това твърдение на славянофилите прави тяхната теория несъстоятелна, тъй като между гръцкия и славянския етнос няма нищо общо. Те са различни по произход и история, макар и в по-голямата си част да споделят Православието.

Втората голяма заблуда на панславистите е техният сценарий за създаването

[5] Mirovalev, V. 2016. Russia's Communist Party turns to the Orthodox Church, Doha, Al Jazeera.

[6] Леонтиев, К. 2010. *Славянофильство и грядущие судьбы России*. Москва, Институт Русской Цивилизации, с. 70.

на „славяноправославен" съюз или единна славяноправославна държава.[7] Съгласно тяхната концепция Русия трябва да се превърне в център на една такава държава и по този начин да достигне такъв потенциал и могъщество, при които да не ѝ се налага повече да се съюзява с други страни. По същество тази концепция е предобраз на евразийския идеал за възстановяването на Евразийската империя, която да бъде самодостатъчна и независима от никого. Този сценарий обаче граничи с утопия, тъй като обединяването на всички славянски народи под знамето на една славяноправославна държава не може да се случи в държави като България и Гърция, които вече са избрали каква да бъде посоката на тяхната геополитическа ориентация. Поради тази причина много важен инструмент, който Русия прилага в своята хибридна война на Балканите, е антизападната пропаганда.

Третата славянофилска заблуда се отнася до самото Православие и може да бъде видяна още в творенията на ранните евразийци. Това е убеждението, че в рамките на тази славяноправославна държава всички етноси ще съжителстват под знака на една доминираща православна култура – руската. По-късно в своите трудове бащите основатели лансират твърдението, че „будизмът и ислямът" са всъщност два различни аспекта на Православието – будизмът е неговото съзерцание, а ислямът – стремежът му да промени света.[8] Подобен тип твърдения потвърждават за пореден път тезата, че мечтаната славяноправославна държава на славянофилите и Евразийската империя на новите евразийци не са православни държави. Това са огромни мултинационални империи, чиято външна политика е агресивно насочена към останалите държави – православни и неправославни, и чиято идеология граничи с класически религиозен синкретизъм, който извежда някаква специфична абстрактна „евразийска култура" над останалите. Едно такова обединение не може да има нищо общо с православната представа за държавата, в която светската власт е отделена от духовната. То по-скоро напомня на Златната орда, чието съществуване се е поддържало благодарение на непрестанните войни, които са водели нейните владетели. В рамките на тази огромна империя са съжителствали много народи – като се започне от васалните московски княжества, приели Православието от Византия, и се стигне до номадските племена, изповядващи шаманизма.

И така, процесът по покваряване на Православието от евразийството на практика се изразява в неговата инструментализация от страна на политическия елит. Фактът, че тази стратегия почива върху славянофилските заблуди, отразява геополитическата визия на евразийството за т.нар. „месторазвитие" – побратимяването на славянските народи в рамките на славяноправославно евразийско културно пространство. Тази визия и до днес продължава да заема ключово място в рамките на руската политика.

Стратегията на Кремъл за включването на България в славяноправославната

[7] Степанов, С. 1992. *Черная сотня в России (1905 – 1914)*. Москва, Эксмо, с. 22.

[8] Савицкий, П. 1922. *Евразийство. Общеевразийский национализм. Мы и другие*. София, Российско-Болгарское книгоиздателъство, с. 362.

евразийска ос почива върху идеята за включването на страната ни в т.нар. „неоевразийски пояс". Основната стъпка в тази стратегия е всяването на разделение в българското общество. Основните цели са три. Първо, да се създадат нови групи по интереси, които да засилят обществената подкрепа за политиката на Москва и да полагат усилия за формирането на проевразийски нагласи в обществото. Второ, да се трансформират и мобилизират в полза на Русия онези групи, които все още се колебаят дали да подкрепят Кремъл. Трето, да се изолира онази част от българското общество, която не подкрепя руската политика и е против проевразийска ориентация на България. Разделянето на обществото се извършва в посока на неоевразийското идейно направление. Особено популярни в това отношение са идеите на руския философ Александър Дугин.

Проповядването на неоевразийското Православие има изключително пагубни последствия за самосъзнанието на православните християни, тъй като „славянизира" християнството. Това от своя страна неизбежно води до появата на мощен етнофилетизъм, който, съчетан с патриотизма, гарантира проевразийска лоялност на онези, които следват този модел. А как изглежда той?

4. Евразийското изкушение на етнофилетизма и синкретизма

Основната характеристика на неоевразийското Православие е неговата симпатия към исляма, източните култури – будизъм, хиндуизъм и комунистическите идеологии, и същевременно – откровената му ненавист към римокатолицизма и протестантството. За тези, които изповядват неоевразийското Православие, бъдещето на православния свят лежи в сключването на един глобален съюз. Той има няколко страни. Първата страна е Московската патриаршия, която съгласно идеята за Третия Рим трябва да стане център на Православието. Москва трябва да се превърне в център на една нова, православна цивилизация, която да има подчертано антизападна насоченост. Втората страна в глобалния съюз е ислямският свят. За неоевразийското Православие ислямът е много по-близък до православните ценности, отколкото западното християнство.[9] Основният аргумент в полза на тази теза е, че в лицето на исляма Православието има силен съюзник срещу западната култура. Пример в това отношение са Иран и Турция, които, макар да представляват различни течения в рамките на ислямската традиция, са определяни като естествени съюзници на Москва срещу Вашингтон и Брюксел. Третата страна в съюза са източните култури – будистката, хиндуистката и т.н[10] За евразийците тук причините отново са политически – тези култури символизират Индия, която все по-често дава заявки да получи статут на глобален актьор в международната система. Следователно православната цивилизация трябва да се стреми да установи диалог с тези култури, за да може Русия безпрепятствено да аргументира своята духовна и ценностна близост с Ню Делхи. Накрая, но не на последно място, идва може би най-важният съюзник –

[9] Дугин, А. 2002. *Евразийский проект от ислама*. Москва, ОПОД „Евразия", с. 1.

[10] Трубецкой, Н. 2012. *Наследие Чингисхана*. Москва. Эксмо, с. 4.

Китай и неговият комунистически модел. В неоевразийската пропаганда много добре е описано как властта в Пекин щедро подпомага православните общини на китайска територия, като осигурява възможност на руските православни мисии да проповядват в страната. Затова и китайският комунизъм е сочен с абсурдни епитети като „толерантен" покровител на православните в страната. Истината обаче е съвсем друга. На територията на Китай има православни общности, които кандидатстват за официална регистрация, но Китайската комунистическа партия им я отказва многократно, без да посочва някаква конкретна причина за решението си.[11] Създава се парадоксална ситуация – храмовете в Китай са отворени, но в тях няма свещеници и не може да се служи. Дали това е представата за духовен живот на неоевразийското Православие? Следователно идеята за създаването на единна православна цивилизация под знамето на Москва, което да влезе в съюз с исляма, будизма, хиндуизма и китайския комунизъм срещу западното християнство, няма никакви богословски основания, а е един чисто политически проект на Кремъл. Проект, който цели да разруши единството на Православието и опитите му да продължи диалога с римокатолицизма и протестантството.

На второ място, неоевразийското Православие оправдава идеята за естественото геополитическо противопоставяне между Изтока и Запада. Основният аргумент в тази посока е идеята, че Православната църква и традиционният ислям са изначално източни традиции, докато протестантството и уахабизмът – апокалиптични западни ереси.[12] Затова и между източните и западните култури съществува неизбежен конфликт, в който Изтокът трябва да се обедини, за да победи Запада. В този аспект впечатление прави и марксистката реторика, която употребяват идеолозите на неоевразийското Православие. Те говорят за „истински" и „фалшиви" култури – едните генерират реално самосъзнание, а другите – фалшиво.[13] Следователно между тях съществува борба, в която реалните култури трябва да се наложат над фалшивите. За православните неоевразийци такава борба има и в Православието и исляма. В Православната църква борбата се води между реалното православно самосъзнание, което генерира Московската патриаршия, и фалшивото духовно самосъзнание на Вселенската патриаршия. „Реалното" съзнание на Москва включва защитата на традиционните ценности, недопускането на чуждо, западно влияние в рамките на православния свят, активното сътрудничество между Църква и държава и т.н. „Фалшивото" съзнание на Вселенската патриаршия произтича от факта, че тя е прозападно настроена, диалогична към западното християнство и затова отдавна е престанала да бъде стожер на Православието. Тази теза е абсурдна и носи откровено схизматичен заряд. Опитите на Кремъл да подкопае и подрони авторитета на Вселенския патриарх не датират отскоро. Русия винаги се е стараела да покаже колко много греши Фенер, като влиза в диалог с Рим, и колко лоши последици може да имат добрите контакти между Константинопол

[11] Радев, И. 2011. Възраждането на Православната църква в Китай е в ръцете на Господ. – *Мирна*, Омофор, с. 27.

[12] Dugin, A. 2002. *Tretaia Stolitsa Evrazii*. Moskva, RUDN, p. 237.

[13] Dugin, A. 1997. *Geopolitika Pravoslavia*. Moskva, Elementy, p. 43.

и Вашингтон.[14] И двете обаче допринасят за осигуряването на значителна стабилност в православния свят, докато честите срещу между руския патриарх и руския президент бяха една от основните причини, които заплашват неговото единство.

Що се отнася до борбата в рамките на исляма, за православните неоевразийци тя се води между няколко групи от мюсюлмани. Шиитите са носители на „реалното" ислямско самосъзнание, близко до Москва. Носител на този вид ислям е Иран, който е и един от най-близките съюзници на Русия.[15] Освен шиитите съществуват и още две групи мюсюлмани, които генерират реално ислямско самосъзнание. Първата група това са евразийските мюсюлмани от Централна Азия. Този вид ислям се нарича още татарски ислям.[16] Втората група символизира т.нар. „ислямски социализъм", който се наблюдава в държави като Ирак и Либия преди Арабската пролет. Мюсюлманските групи, които генерират фалшиво ислямско самосъзнание според православните неоевразийци, са няколко. Първо, това е т.нар. „петролен ислям", доминиран от уахабизма. Той е фалшив заради това, че е напълно лоялен към САЩ от позицията си на американски съюзник и източник на петролни суровини за Запада. Лицето на този ислям е Саудитска Арабия. Второ, това е „просветеният ислям", където светските военни диктатури са изградили светско самосъзнание в рамките на мюсюлманските режими. Пример в това отношение е Египет.[17] След Арабската пролет Кайро остана един от островите на стабилност в региона. Регион, който отдавна е обект на особен интерес от страна на Кремъл. И така, ако шиитският, евразийският и социалистическият ислям генерират „реално" мюсюлманско самосъзнание, то петролният и просветеният ислям генерират „фалшиво" самосъзнание. Тази теза на православните евразийци звучи също толкова абсурдно, колкото и тезата им за Вселенската патриаршия като рушител на Православието. По същество марксистката им реторика прокарва линии на разделение, които не са абсолютни. Държавите от Централна Азия например имат тесни отношения с Москва, но въпреки спецификите на политическите режими в региона те имат желание за поддържането на стабилни и добри контакти с Европейския съюз. Ислямският социализъм, от друга страна, ни най-малко не може да бъде дефиниран като генериращ „реално" самосъзнание, тъй като последното нещо, което режимът на Саддам Хюсеин гарантираше, са религиозните права и свободи на гражданите. „Фалшивите" форми на исляма от своя страна са окачествени като такива само въз основа на тяхната прозападна ориентация. Това обаче не може да бъде достатъчен аргумент те да бъдат заклеймени като такива. Необходими са стабилни цивилизационни и религиозни аргументи, които липсват в теорията на православните неоевразийци.

---

[14] Bilge, A. 2009. *Moscow and Greek Orthodox Patriarchates: Two Actors for the Leadership of World Orthodoxy in the post-Cold War Era*. Istanbul, Turkish Policy Quarterly, p. 99.

[15] Herzig, E. 1995. *Iran and the Former Soviet South*. London, Royal Institute for International Affairs, p. 70.

[16] Allworth, E. A. 1998. *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland (Central Asia Book Series)*. Durham, Duke University Press, p. 10.

[17] Agrama, H. A. 2010. *Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?* Cambridge, Cambridge University Press, p. 1.

5. Възстановяването на Евразийската империя

Най-голямото изкушение за православните неоевразийци обаче си остава възстановяването на Евразийската империя. Силната връзка, която те поставят между абсолютната монархия и Православната църква, няма никакви богословски основания. Още в Новия завет духовната и светската власт са разделени с отдаването Божието на Бог, а кесаревото – на кесаря. Свещеният монархически характер на Евразийското всецяло обаче идеално обслужва интересите на руския политически елит и неговите почитатели. Тази концепция им позволява да съсредоточат властта в свои ръце и да изградят централизирана политическа система, която да гарантира правата и свободите на олигарсите, а не на гражданите. Тук интересите на православните неоевразийци се срещат с тези на панславистите. И двете групи се обединяват около идеята за изграждането на това евразийско всецяло. Но докато панславистите виждат в него обединение на славянските народи, кръгозорът на православните неоевразийци е още по-широк. За тях новата православна цивилизация и в този смисъл – Евразийската империя, включва не само православните християни славяни. Тя включва също и мюсюлманите с реално самосъзнание (мюсюлманите от шиитския, евразийския и социалистическия ислям), източните култури и китайския комунистически модел. С други думи, за да си православен „евразиец", въобще не е необходимо да си част от Православната църква – достатъчни са две „условия". Първото е само да си част от „източната евразийска цивилизация" и да приемеш нейните ценности – руското Православие, източните философии и китайския комунизъм.[18] Второто – да се отречеш от „земята на злото" – САЩ, Западна Европа, Япония и Израел.[19] И когато всички православни евразийци се обединят и успеят да възстановят Евразийската империя, те ще са в състояние да сложат край на доминацията на „земята на злото" и да я заменят с един нов и съвършен евразийски строй, в който Изтокът ще има водеща роля.

В обобщение може да заключим, че визията и идеите на православните неоевразийци силно напомнят на болшевишката идеология, върху която се крепеше СССР. Този път обаче тази идеология е замаскирана зад Православието и облечена в една несъстоятелна сплав от марксистко-религиозна реторика. Но най-страшното от всичко е, че православното неоевразийство извращава истинското Православие. По този начин православните неоевразийци склоняват много православни християни да приемат техните аргументи, без всъщност да разбират чии интереси обслужват те. Настоящото изследване приема, че православното неоевразийство няма и не може да има нищо общо с Православната църква. То представлява една религиозно-политическа, реакционна и антисистемна доктрина, която политизира християнството, провокирайки насилие и революционни нагласи сред православните християни.

[18] Дугин, А. 1997. *Основы геополитики*. Москва, Арктогея, с. 369.

[19] Shershnev, L. 2002. *Tsivilizatsionni soiuz: Rossia, India, Kitai, Iran*. Moskva, Bezopasnost, p. 10.

БИБЛИОГРАФИЯ:

На английски език:
AGRAMA, H. A. Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State? Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
ALLWORTH, E. A. The Tatars of Crimea: Return to the Homeland (Central Asia Book Series). Durham, Duke University Press, 1998.
BILGE, A. Moscow and Greek Orthodox Patriarchates: Two Actors for the Leadership of World Orthodoxy in the post-Cold War Era". Istanbul, Turkish Policy Quarterly, 2009.
DUGIN, A. Tretaia Stolitsa Evrazii. Moskva, RUDN, 2002.
DUGIN, A. Geopolitika Pravoslavia. Moskva, Elementy, 1997.
HERZIG, E. Iran and the Former Soviet South. London, Royal Institute for International Affairs, 1995.
KOLTSØ, P. The ethnification of Russian nationalism. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
MIROVALEV, V. Russia's Communist Party turns to the Orthodox Church, Doha, Al Jazeera, 2016.
SHERSHNEV, L. Tsivilizatsionni soiuz: Rossia, India, Kitai, Iran. Moskva, Bezopasnost, 2002.

На руски език:
ДУГИН, А. Евразийский проект от ислама. Москва, ОПОД „Евразия", 2002.
ДУГИН, А. Основы геополитики. Москва, Арктогея, 1997.
ИЛЬИН, А. ЕВРАЗИЙСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ВЫРАЖЕНИЕМ ПРАВОСЛАВНОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАТРИОТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ. Москва, ОПОД „Евразия, 2002.
ЙЕМЕЛКА, В. Москва – Третий Рим. Москва, Россия сегодня, 2016.
ЛЕОНТИЕВ, К. Славянофильство и грядущие судьбы России. Москва, Институт Русской Цивилизации, 2010.
ПРОХАНОВ, А. Алюминиевое лицо. Замковый камень. Москва, Центрополиграф, 2015.
РАДЕВ, И. Възраждането на Православната църква в Китай е в ръцете на Господ. –Мирна, Омофор, 2011.
СТЕПАНОВ, С. Черная сотня в России (1905–1914). Москва, Эксмо, 1992.
САВИЦКИЙ, П. Евразийство. Общеевразийский национализм. Мы и другие. София, Российско – Болгарское книгоиздательство, 1922.
ТРУБЕЦКОЙ, Н. Наследие Чингисхана. Москва, Эксмо, 2012.

Д-р Антоанета Дончева е преподавател по семиотика и философия на изкуствата, води курсове в СУ „Св. Климент Охридски" и ПУ „Св. Паисий Хилендарски". Автор е на монографията *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (София, Изток-Запад, 2007) и на статии, публикувани в България, Австрия и САЩ. Специализирала е в Италия. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Югоизточноевропейския център за семиотични изследвания.

Антоанета Дончева

ЦЕПНАТИНА В ПЪТЕКАТА НА ВРЕМЕТО – УНИКАЛНИЯТ КАЙРОС

„В очакване на Годо"

Майките ни, клекнали над гроба, трудно раждат.

От дъното на ямата гробарят замислено поставя щипците си.

Толкова ни е времето за стареене. Въздухът е пълен с нашите крясъци.

С. Бекет, *В очакване на Годо*

Според Пол Рикьор времето се характеризира с „неподатлива реалност" (*Време и разказ*, т. 1), която се противопоставя на всички опити да бъде редуцирана или интернализирана в съзнанието. Тези апории обаче намират един вид поетично разрешение в разказа. Той твърди, че проблемите на темпоралността, които философията сама по себе си не може да разреши, са представени по различен и в някои отношения по-плодотворен начин в литературата. Драмата „В очакване на Годо" на Бекет представя тази неподатлива реалност по най-категоричен начин чрез централната си тема, която е и обект на изследване тук: феноменът на очакването (понякога ще използвам отглаголното съществително – чаканото, за да изразя дълготрайността на процеса).

Предложеното изследване е и предизвикателство, отправено към утвърдената и следвана от десетилетия линия на интерпретация на феномена на чаканото да се разглежда предимно в отрицателна конотация – вариации на мнението на

Теодор Адорно, че „В очакване на Годо" е есктраполация на негативния кайрос, „където пълнотата на мига се превръща в безкрайно повторение, конвергиращо с нищото"[1], както и че станалата вече христоматийна драма на Бекет е символ на безсмисленото съществуване в свят на хаос, монотонност и скука – топос, станал особено популярен и актуален в културата на Европа след Втората световна война.

Избрах да се съсредоточа върху сложните времеви пластове на тази драма не само заради световната ѝ репутация, нито защото думата „време" е употребена 44 пъти – равно разпределена по 22 пъти в първо и второ действие (може би неслучайно), думата „очаквам" – 60 пъти, заедно с четиринадесет изказвания за „утре" и 30 за „вчера", и само 4 за днес – равно разпределени по 2 в една пиеса, станала символ на **безвремието.**

Интерпретацията ще се заеме да очертае в най-общ план значението на понятието кайрос, защото един подробен анализ би имал обема на цяла монография както заради своята многопластовост, така и поради сложната си трансформация през вековете. Стремежът е да се докаже, че очакването (на Годо) като темпорална и знакова структура е уникално за творчеството на Бекет, защото само и единствено там авторът извежда героите си от безвремието на тяхното съществуване и ги въвлича в кайрологично завихряне, което преобръща смислите и посланията на драмата.

Твърдейки това, аз няма да отрека факта, че хронотопът в драмата на Бекет (както и в цялото му творчество) елиминира всяка характеристика на понятието, дефинирано от Бахтин. Време-пространствените измерения в драмата са размити, защото не са положени в никаква координатна система: денят може да свърши без никакво предизвестие, времето не тече, а мястото е някъде на земята, персонажите са безпаметни за своето минало и забравят дори собствените си имена. Хронотопът в драмата на Бекет е нулев знак – той няма референт и се удържа единствено в топоса на безкрайното чакане. Амбициозната ми цел е да открия зад кататоничния ступор на неговите персонажи в темпоралността на очакването уникален топос на спасение и телеологичност, както и най-мощната проява на живот в цялото творчество на нобеловия лауреат и най-изследван и коментиран писател на XX в.

Ще бъде привлечен коментарът на Мартин Хайдегер за понятието sterēsis (лишеност) на Аристотел, който той използва, за да докаже, че структурата на sterēsis води до привилегия на (не)съществуването. Хайдегер превръща sterēsis във важен изходен топос за постигане на автентичността на Dasein през кайрос. За него структурата на sterēsis имплицитно съдържа и води до движение на това, което кайрос разкрива по отношение на Dasein – неговата автентичност и себеоткриване. В последната част ще изложа аргументите си защо драмата „В очакване на Годо" на Бекет е уникална за творчеството на Бекет – тук за пръв и последен път той въвлича персонажите си в кайрологична времева струк-

[1] Т. Адорно, *Естетическа теория*, София, 2002, с. 55.

тура и чрез нея превръща времето от чудовище на обречеността и проклятието в спасение.[2]

1. Sterēsis

Има две конкретни препратки към понятието sterēsis-лишеност у Аристотел. Първата откриваме в книга V на съчинението *Метафизика*, първите четири, основните значения, посочени там са:

1. Когато даден предмет не притежава нещо от онова, което би следвало да притежава по природа;

2. Когато предметът не притежава нещо, което той или неговият род по природа е трябвало да притежава (човекът и къртицата са лишени по различен начин от зрение: къртицата по своя род, човекът – сам по себе си);

3. Когато даден предмет не притежава нещо от онова, което по природа би следвало да притежава, в момент, когато е трябвало да го притежава;

4. Лишеност е и насилственото отнемане на нещо.[3]

За Аристотел всяко съждение за определен предмет и съществуващо има своите основания в реалността, разглеждана съответно като битие или небитие на определен предмет или признак. Небитието не е несъществуване въобще, а е обективна лишеност-sterēsis от определен вид битие, от определено количество, качество, отношение, място, време и т.н.

Ако разгледаме драмата „В очакване на Годо" през категорията „лишеност" на Аристотел, ще стигнем до следните интригуващи заключения. Диди и Гого са лишени от памет, от минало, от спомени, от бъдеще. Поцо е лишен от зрение, Лъки е лишен от свобода – **всички те са лишени от битие**. Драмата е лишена от всички характеристики, които би трябвало да притежава като литературен род, дефинирани от Аристотел в *Поетика* – хронотоп, герой-антигерой, завръзка-кулминация-развръзка, катарзис.

„В очакване на Годо" е (не) драма, за (не) герой с (не) битие, чието (не) действие се развива в (не) време и (не) място, в която мълчанието, както в цялото творчество на Бекет, е основният смислов носител на езика.

В есето си „За същността и понятието на φύσις. Аристотел, Физика B, 1" Хайдегер коментира и понятието му sterēsis. За него то не е просто отсъствие (Abwesenheit), **а по-скоро е отсъствие, което разкрива присъствие,** аргументирайки се със следния пример.

---

[2] В есето си „Пруст" Бекет определя времето като „двуглаво чудовище на проклятието и спасението". (doubleheaded monster of damnation and salvation). S. Beckett, Proust, London, 1965, p. 1.

[3] Мет. V, 22 1022b 20-33 (бълг. прев. Иван Христов: Аристотел, *Метафизика*, София, 2000, с. 111).

Когато днес ние казваме: „Велосипеда ми го няма!", ние не отчитаме факта, че той се намира някъде другаде, а че го няма за нас. Когато нещо го няма – това е лишеност (за нас) и самата негова липса е това, което ни дразни и разстройва, но това е възможно само защото „липсващото" е налично накъде „там", т.е. само ако липсата представлява начин на съществуване.

Sterēsis като лишеност не е просто отсъстващо, а именно присъстващо – такова, в което отсъствието (но не липсата на нещото) е налично в момента.

Sterēsis е eidos, но eidos pōs – нещо, което е налично по някакъв начин.[4]

Коментирайки анализа на Хайдегер за Аристотел, Ерик Шумахер извежда заключението, че ако имаме предвид sterēsis като „активно" лишаване и като скрит елемент на съществуващото (физика) и ги тълкуваме през обяснението на Хайдегер, тогава sterēsis е обективна лишеност от определен вид битие, от определено количество, качество, отношение, място, време и т.н. и може да се смята за определящо качество на нещо, проявяващо себе си в някаква сегашност и конституирано вследствие на неговата липса.

„Съвместно тези две референции осветяват четири доминиращи характеристики на sterēsis: (1) като лишаване или несъществуване, (2) като определящо или конституционно, (3) като активно и (4) като скрито."[5]

Забелязва се движение в две посоки – твърди Шумахер: първата е, че sterēsis насочва към скрити конституенти на битието чрез актуална лишеност. Втората е в обратна посока – лишеността насочва към настоящата битийност и това движение се извършва заради и в полза на последната. Наличното битие е резултат от това активно лишаване, което sterēsis индикира.

Според Хайдегер в сблъсъка между хронос и кайрос се проявява автентичността на Аз-а, защото лишеността е категория, чрез която се разгръща и разкрива кайрос, а последното е скритото в не-битието битие на Аз-а."

Структурата на лишеността е едновременно мястото на действие и проявата на кайрос. Според Хайдегер именно това движение позволява на Аз-а да се прояви. Това спираловидно движение разкрива (не)съществуването като аспект на Dasein: то не се извършва в хронологично време или, както Хайдегер го нарича, векторно време, а в кайрологична темпоралност, което е прекъсване, пролом в тъканта на хронос. „Това метаболично време на кайрос е, от една страна, противоположно на движението и е форма на застой в някаква точка, а от друга страна, е самата същност на движението и завръщането към себе си, от които е възможна появата на Аз-а."[6]

---

[4] M. Heidegger, On the Essence and Concept of Physis in Aristotle's Physics B, I. In Pathmarks, ed. William McNeill, New York, NY, 1998, pp. 183-230.

[5] E. Schumacher, Heidegger on the Relationship between Sterēsis and kairos: Heidegger's Interpretation of Aristotle's Sterēsis as the Basic Movement of Kairological Vision, In International Journal of Philosophy and Theology, June 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 78-84.

[6] W. A. Brogan, Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being, State University of New York Press. 2005, p. 133.

Бекет полага именно в експлицираната небитийност на персонажите – лишеното от време, място, памет, смисъл, движение (не)съществуване на Диди и Гого – постигането на тяхната автентичност и спасение, като ги надарява с надеждата чрез очакване на Годо. Или ги надарява с възможност за бъдеще. Задвижващ механизъм на това движение е лишаването-sterēsis, а проявата му или реализирането на възможностите чрез избор на Аз-а в движението му към това бъдеще е времето на очакването на Годо – автентичната проява на Dasein в уникалния по своята темпоралност кайрос в драмата на Бекет.

Владимир: *Да не губим време в празни приказки. (Пауза. Със страст.) Да направим нещо, докато имаме възможност! Не се случва всеки ден някой да има нужда от нас. Не че точно от нас имат нужда. И други също биха могли да свършат тая работа, и даже по-добре. Призивът, който чухме, е отправен по-скоро към цялото човечество. Но на това място, в този момент, човечеството сме ние. Независимо дали това ни харесва, или не. Да се възползваме, преди да е станало късно. Да представим достойно поне веднъж това долно племе, в което нещастието ни е натикало. Какво ще кажеш? (Естрагон не казва нищо.) Истина е, че като претеглим със скръстени ръце всички „за" и „против", ние вече само с това правим чест на нашия род. Тигърът се спуска на помощ на себеподобните си, без да размишлява. Или побягва вдън гора.*

Но въпросът не е в това. Какво правим ние? Там е въпросът.

Ние имаме щастието да го знаем. Да, в този огромен хаос едно-единствено нещо е ясно: ние чакаме да дойде Годо *(к. м.).*[7]

Реализирането на възможностите-opportunitates (един от преводните синоними на кайрос[8]) на Аз-а е в пряка връзка с *разбирането* при Хайдегер: „В разбирането лежи екзистенциално начинът на битие на Dasein като способност-за-битие".[9] На първо място, ролята на разбирането като фундаментален екзистенциал в битийната конституция на Dasein е определена от онтологическия идеализъм на Хайдегер, според което „само доколкото Dasein *е* – т.е. онтичната възможност за разбиране на битието – 'има' битие".[10] От него следва, че самото битие на Dasein зависи от разбирането на битието на Dasein, поради което второто неизбежно е фундаментален момент от първото: Dasein *екзистира*, доколкото *разбира* (битието /си/).[11]

---

[7] С. Бекет, *В очакване на Годо*, София, 2003, с. 90-91.

[8] Важен аспект на кайрос обаче може да бъде изведен и от пространствената му характеристика независимо от факта, че понятието сякаш изцяло е потопено в темпоралността. Според Каролин Милър (Carolyn Miller, Kairos in the rhetoric of Science, In A Rhetoric of Doing: Essays on Written Discourse in Honor of James L. Kinneavy, pp. 310-328) пространствената метафора на кайрос можем да открием в преводите и като възможност – opportunity – от латински език – porta: вход, врата и преминаване. Като отваряне, врата, преминаване, пролука, кайрос може да бъде свързан с празнота, изпразненост, междинно пространство на преход, нещо което се **очаква** да бъде направено.

[9] Sein und Zeit, p. 133, цит. по А. Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011, с. 175.

[10] Ibid., с. 175.

[11] Ibid., с 176.

Отчаяната упоритост на Владимир и Естрагон да очакват Годо не е само защото „ще бъдат спасени" с неговото идване. Решението за чакането на Годо е взето в някакво минало време и е знак за осъзнаването на битийна ситуация, която изисква някаква промяна или решение. То е реализирането на една от техните възможности – техен избор, жизнен проект, а „възможността като екзистенциал е най-изначалната и последна позитивна онтологическа определеност на Dasein".[12] От друга страна, „привилегироването на възможността подготвя по-конкретно – и същевременно се оправдава чрез – привилегироването на бъдещето, аргументирано от Хайдегер във втория раздел на *Битие и време"*[13].

Времето на очакването на Годо е тази пролука, тази черна дупка във времето – там, където хронос и кайрос се срещат: граничен топос на непреходно настояще. В драмата „В очакване на Годо" авторът отрязва една от главите на двуглавото чудовище – хронос, тази на проклятието: отнема обективната му сила чрез sterēsis, като отваря пространство за появата на кайрос. Той подпомага тази поява и проява – толкова невъзможна и трудна в творчеството му – чрез положения проект за бъдещо спасение и избора на персонажите на Бекет да реализират тази възможност. А Dasein според Хайдегер е това, което може да бъде.

2. Кайрос

Очакването на Годо като кайрос?

Изследователите[14] отвеждат първите употреби на думата „кайрос" към метафоричния хоризонт на „възникване". Първоначално я свързват със стрелбата с лък, където реферира отвор, наподобяващ дълъг тунел, през който стрелата трябва да премине, като успешният резултат изисква не само точен прицел, но и достатъчно силно изхвърляне, за да проникне в целта. Втората употреба е отнесена към изкуството на тъкачеството и е „критичното време", когато трябва преждата да се издърпа през пролука, която за момент се отваря в основата. Следователно семантичните корени на понятието кайрос се отнасят към протичащ момент, когато се появява разтваряне, което трябва да бъде уловено в точния момент, но и с необходима сръчност и сила, за да се постигне желаният успех. Претърпяло метаморфози през хилядолетията, включващо най-малко десет значения, днес кайрос функционира най-вече в значението си на уникалната, единствена, правилна, интензивна в най-висока степен нормативно заета точка в пространството и времето, когато нещо може да бъде извършено. „Обвързаността с мига, контекстуалността, инициативата са деривати на кайрологичната времева структура… Идеята за кайрос разкрива този единствен и неподменим времеви пункт, неговата внезапност и интензивна натовареност със значение."[15]

---

[12] Sein und Zeit, pp. 143-144, цит. по А. Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011, с. 175.

[13] А. Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011, с. 176.

[14] E. C. White, *Kaironomia: On the Will-to-Invent*, Ithaca, 1987.

[15] Р. Конерсман, Философската кайрология на Бенямин. Във В. Бенямин, *Кайрос*, София, 2014, с. 440-441.

Тези характеристики на кайрос го поставят в опозиция с вида време, чиито корени са свързани с гръцката дума хронос[16], която тясно се доближава до Нютоновото време, което е абсолютно независимо от човешките действия.

През последните десетилетия понятието кайрос отново привлича вниманието на теоретици като Киниъви, Сипиора, Баумлин[17], които разширяват неговия обсег, като добавят към темпоралните му координати и пространствени характеристики (освен точното време се предполага и точно място, както и най-точно действие на субекта).

Има изследвания за кайрос в етиката – Амели Бенедикт[18], в изкуствата[19] – Грегори Мазон, в теологията – Паул Тилих[20], който използва кайрос, за да обозначи, най-общо казано, специфичното модерно чувство у субекта към битието, породено в една епоха, когато той губи почва под краката си – в „момент на криза" или съдбовността на времето. Може да се направи аналогия с „граничната ситуация" на Ясперс, която е свързана с лична криза. Един от най-известните изследователи на понятието – Джеймс Киниъви[21], твърди, че *кайрос* включва най-малко два компонента – подходящо време и точна мяра[22], и е може би най-изплъзващият се знак, носител на разнообразни смисли още от риториката на Платон и Аристотел до днес. Ще цитирам характеристиките на кайрос, предложени от Джон Смит в известната му статия „Време и квалитативно време"[23], които са обобщение на няколко общоприети от всички изследователи значения на това толкова изплъзващо се или по-скоро претрупано с дефиниции понятие. На първо място, отбелязва Смит, кайрос е въплъщение на идеята за „точното време", за нещо, което се случва в контраст с „по всяко време" – усещане, което може да назовем с думата „синхронизиране". Второ – кайрос е време на напрежение и конфликт – на криза, което означава, че ходът на събитията създава проблем, призовава за решение точно по това време и всяко предполагаемо решение, валидно за всяко друго време или по принцип, не би било задоволително в случая. Трето – кайрос указва, че проблемът или кризата са довели до момент, когато е най-възможно (кайрос се превежда и с opportunitas) да се постигане някаква цел, което не би могло да се извърши по никое друго време. И в трите случая, подчертава авторът, кайрос е въплъщение на идеята за „индивидуално

[16] Хронос – от старогр. Χρονός, Бог на времето – олицетворява времето в предсократическата философия и в по-късната литература. Хронос „ръководи" линейното хронологично време.

[17] Cf. P. Sipiora, J. S. Baumlin (eds.), Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis, New York, 2002.

[18] A. Benedikt, „On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairos", In Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis, P. Sipiora, J. S. Baumlin (eds.), New York, 2002, pp. 226-36.

[19] G. Mason, „In Praise of Kairos in the Arts: Critical Time, East and West," In Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis, P. Sipiora, J. S. Baumlin (eds.), New York, 2002, pp. 199-210.

[20] P. Tillich, Courage to Be, New Haven and London: Yale University Press, 1952.

[21] J. L. Kinneavy, Kairos: „A neglected concept in classical rhetoric", In J. D. Moss (Ed.), Rhetoric and Praxis: The Contribution of Classical Rhetoric to Practical Reasoning, Washington, DC, 1986, pp. 79-105.

[22] Може би е свързано с поемата на Хезиод „Дела и дни", където това значение придобива по-междуличностно усещане за „подходяща мяра" или „подходяща пропорция" на уважение по отношение на определена реторическа ситуация.

[23] J. Smith, „Time and Qualitative Time", In Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis, P. Sipiora, J. S. Baumlin (eds.), New York, 2002, pp. 46-58.

време", което се откроява като уникално и не принадлежи на вектора, който включва „преди" и „след" като отрязъци от време.

На пръв поглед тези определения за кайрос са неприложими, дори противоречащи на темпоралната структура на драмата „В очакване на Годо". Това може би се дължи на факта, че по признанието на самия Бекет една от вдъхновилите го идеи да напише пиесата се ражда, след като вижда картината на Каспар Давид Фридрих „Двама мъже, съзерцаващи луната" (1819) – две човешки фигури, внушаващи меланхолия и покой, излъчващи митологично безвремие.

„Времето е спряло", казва Владимир в първо действие на драмата и сякаш обезсмисля темата и задачата на настоящото изследване, защото „В очакване на Годо" може да се интерпретира (и най-често е така) като драма на „плавно движение на непоследователна безцелност, характеризирано от парадоксалната игра на означаващите, лишени от смисъл, винаги по пътя към нещо, но отдавна вече по пътя на нищото"[24]. Феноменът на чакането при Бекет е изследван основно с отрицателна конотация, сравним с проклятието на боговете към Сизиф и неговото безкрайно и безцелно усилие, а самата драма като гениален образец на свят, лишен от всякакъв смисъл, в който най-големият и непростим грях на Бог е неговото несъществуване, защото е „индивидуален бог какакакакака с бяла брада кака извън времето на пространството който от върховете на своята божествена апатия и божествена атаксия и божествена афазия много ни обича с малки изключения, неизвестно защо".[25]

Тилих е на мнение, че точно както Просвещението е кайричен отговор на кризата на вярата през XVII в., екзистенциализмът е същата реакция на кризата, покосила Европа, а в XX в. Бекет наистина е причисляван към представителите на екзистенциализма „най-вече с умението да изрази чрез творчеството си човешкия страх и отчаяние в един свят на абсурд"[26]. За Валтер Бенямин „кайросът показва настоящето като повратна точка и като сгоден случай да се проумее препращащият характер на културните факти и да се помнят претенциите на миналите времена – като мига, в който съответстващият на „тук" и „сега" отрязък от времеви архив на миналото достига до пълна четимост"[27].

Тези разсъждения дават основание да отнесем творчеството на Бекет към един много мощен кайричен миг в историята на литературата и изкуството, защото, както отбелязва Бенямин, кайрологичната структура на времето и историята ни внушава „да взривим континуума на историята" и след неговото разрушаване да „въдворим действителната актуалност"[28]. Бекет влиза в поредицата творци от първата половина на XX в., които прекъсват континуума

[24] C. G. Willits, The Blanchot/Beckett Correspondence: Situating the Writer/Writing and the Limen of Naught, in: http://www.arts.monash.edu.au/ecps/colloquy/journal/issue010/willits.pdf.

[25] С. Бекет, *В очакване на Годо*, София, 2003, с. 48-49

[26] C. J. Ackerley, S. E.Gontarski, *The Grove Companion to Samuel Beckett: A Reader's Guide to His Works, Life, and Thought*, New York, 2004, p. 186.

[27] Р. Конерсман, Философската кайрология на Бенямин. Във: В. Бенямин, *Кайрос*, София, 2014, с. 439.

[28] Ibid., с. 440.

на модела в литературата и изкуството и преобръщат по невиждан дотогава начин традиционните модели.

За Ръсел Смит[29] важността на кайрос е толкова съществена за модерната естетика, че се превръща в крайъгълен камък, който обяснява и Бергсоновата идея за траене-duree – това живо, качествено, субективно преживяно време, толкова различно от количественото, обективно, скучно и отегчително, рационално „часово време".

В монографията си *Усещане за края*[30] Франк Кермод прави дистинкция между хронос и кайрос като две понятия за време: първото дефинира като изтичащото време, измервано по часовник, както и настъпващото бъдеще време, докато кайрос е интеграцията, вплитането в едно цяло на нашето усещане за минало, настояще и очаквано бъдеще.

В тази връзка, заключава той, времето в прозата на Бекет е безкраен преход от едно състояние на нещастие към друго – то е „страст без форма или пристан … то е безкрайно, без парусия"[31].

Както Франк Кермод, така и Ръсел Смит са на мнение, че при Бекет **не може** да се говори за кайрос: „неволната памет на Пруст, както и епифаниите на Джойс или „моментите на съществуване" при Улф са полето, сферата на кайрос"[32]. Според Смит, докато представителите на модернизма търсят да открият проявление на смисъл и ценност в отегчителното сиво море на течащото време, то стратегията на Бекет е точно обратната. „Вместо да трансцендира хронос, като се стреми да представи един изплъзващ се кайрос, Бекет ни лишава от тази утешителната сила на кайричния момент, за да почувстваме под него движението на отминаващото време с цялата му болезненост, безсмисленост и монотонност"[33]. Времето при Бекет, твърди Смит, не е екстратемпорално подреждане на значими отрязъци време, а неумолима последователност от ординерни моменти, в които всеки предполагаем трансцендентен момент, бележещ край, откровение, обобщение или заключение, е моментално заместен от друг момент, в който предходният е поставен под въпрос, подценен, отменен или забравен.

Като се съгласявам до голяма степен с мнението на Смит, убедено твърдя, че има едно, само едно изключение от това валидно за творчеството на Бекет изказване и то е траещото (може би до безкрайност) кайрос-време на очакването на Годо. Там и само там Бекет ни предлага уникалния парадоксален танц на хронос и кайрос: вкопчени и преливащи един в друг, отричащи се и допълващи се, едновременно обогатяващи и отнемащи от своята значимост. В цепнатината на

[29] R. Smith, Beckett's Endlessness: Rewriting Modernity and the Postmodern Sublime'. In A. Uhlmann, S. Houppermans, B. Clément (eds.), *After Beckett / D'après Beckett*, Amsterdam, 2004, pp. 405-420.

[30] F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction with a New Epilogue*, Oxford, 2000, p. 46.

[31] Ibid., p. 115.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

времето, където скитниците на Бекет очакват своето спасение, монотонните, скучни мигове набъбват с трансцендентен заряд, изпълнени с проект за бъдеще.

ЕСТРАГОН. Къде отиваме?
ВЛАДИМИР. Някъде наблизо.
ЕСТРАГОН. Не, не. Да се махаме, далеч оттук!
ВЛАДИМИР. Не можем.
ЕСТРАГОН. Защо?
ВЛАДИМИР. Утре трябва да се върнем.
ЕСТРАГОН. За какво ще се връщаме?
ВЛАДИМИР. За да чакаме Годо.
ЕСТРАГОН. Вярно. (Пауза.) Не дойде ли?
ВЛАДИМИР. Не.(…)
ЕСТРАГОН. Казваш, че трябва да се върнем утре, а?
ВЛАДИМИР. Да.
ЕСТРАГОН. Тогава ще донесем здраво въже.
ВЛАДИМИР. Да.
Пауза.
ЕСТРАГОН. Диди.
ВЛАДИМИР. Кажи.
ЕСТРАГОН. Не мога повече.
ВЛАДИМИР. Така си мислиш.
ЕСТРАГОН. Дали да не се разделим? Може би ще е по-добре.
ВЛАДИМИР. Утре ще се обесим. (Пауза.) Освен ако не дойде Годо.
ЕСТРАГОН. А ако дойде?
ВЛАДИМИР. Ще бъдем спасени *(к.м.).*[34]

Кайрос е невъзможен без хронос, но не може да бъде редуциран до него. Той се ражда от него, но едновременно с това го отрича и отменя. Аналогично *времето на очакване* суспендира и отхвърля обективното чувство за изтичащо време. Неговата уникалност съществува благодарение на различието му от хронос, но тази различност се проявява само в прекъсванията, празните места. Това разделително място, тази черна дупка във времето, която е пълна с интензивност, е пристанището на надеждата за спасение на Диди и Гого, която Адорно идентифицира като **„най-малката разлика"** (die kleinste Differenz) в рамките на негативното, между небитието и покоя. Геният на Бекет превръща този граничен топос в кайрос. Елиминира Нютоновото време чрез забрава.

В *Очакването, забравата* (L'Attente, l'oubli, 1962) Морис Бланшо пише, че очакването изглежда като времеви парадокс: времевостта на очакването включва както отнемане от времето, така и добавяне на време, недостигът и излишъкът са в симбиоза: очакването маркира границата, то е изблицът на живота в картината на смъртта, движението в неподвижната застиналост на мъртвите представи, действието в бездействието, бъдещето в настоящето, означаване на нулевостта. Чакането е границата между времето и безвремието, простран-

[34] С. Бекет, *В очакване на Годо*, София, 2009, с. 110.

ството и не-пространството, Аз-а и Не-Аз-а, живота и не-живота. Очакването винаги е свързано с надежда.

Очакването на Годо инжектира с време атемпоралната структура на драмата и променя цялата перспектива – източва нишка от забравеното минало и създава проект за спасение, т.е. проект за бъдеще. Времето на очакването на Годо е именно този пробив във времето. Хронологичното време е анулирано заради нарушение в континуума на темпоралността – минало (липса на памет), настояще (изземащо всички функции), бъдеще – и отпадането на част от нейните елементи.

ПОЦО: А, да, за нощта. (Вдига глава.) Но, моля ви, бъдете малко по-внимателни, иначе доникъде няма да стигнем. (Гледа небето.) Погледнете. (…) Какво извънредно има в това небе, взето като такова? Бледо и светло като всяко небе в този час на деня. (Пауза.) На тази географска ширина. (Пауза.) При хубаво време. Преди един час приблизително, след като е изливало върху нас, да кажем, от девет сутринта безспирни потоци от бяла и червена светлина, то започва да губи своя блясък, да бледнее, да бледнее, все повече и повече, до момента, когато – фюют! Край! Застива неподвижно! (Пауза.) ***Но, но зад този воал от нежност и спокойствие нощта препуска и ще се нахвърли върху нас – хоп! Така, когато най-малко я чакаме.*** *(Мълчание. Мрачен глас.)* ***Такива ми ти работи на тая тъпа земя*** *(к.м.).*

Дълго мълчание.
ЕСТРАГОН. Е, сега, като знаем…
ВЛАДИМИР. Можем да потърпим.
ЕСТРАГОН. Човек може да се опре на нещо.
ВЛАДИМИР. Няма от какво да се тревожим.
ЕСТРАГОН. Трябва само да чакаме.
ВЛАДИМИР. Свикнали сме. [35]

Очакването на Годо е чаканото и пожелано спасение, то е самото спасение par excellence – категоричният императив на Бекетовите персонажи, които битийно удържат персоналния си разпад единствено в този разтегнат до (без)крайност парадоксален кайричен момент заради отнесеността му към края. Очакването на Годо е метафора на това да си жив, то е спокойното взиране в дълбините на бездната, която Бекет нарича Нищото. „Когато някой действа в кайричен момент, без дори да осъзнава, поставя началото на ‚нова хронологичност'. В този пробив се ражда нова историчност, нещо ново се проявява."[36]

То отлага болезненото осъзнаване, че животът е безсмислен, Аз-ът неразпознаваем и забравен от себе си и от Другия.

ВЛАДИМИР. Вече няма да сме сами, няма сами да чакаме нощта, да чакаме Годо, да чакаме, да чакаме. Цяла вечер се борихме, оставени сами на себе си. Сега край. Вече е утре. (…)

---

[35] Ibid., с. 42-43.

[36] F. O Murchadha, *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*, Bloomsburry, 2013, p. 196.

Времето вече тече по друг начин. Слънцето ще залезе, луната ще изгрее и ние ще си тръгнем… оттук.[37]

Кайрос е време на промяна, промяната е движение, което преобръща съществуващия ред, понякога радикално. Така в „момента" на очакването на Годо се срещат и вклиняват една в друга две противоположни темпорални характеристики: неподвижното, пусто, изпразнено линейно време на очакването, зевът между минало и бъдеще, застопореното настояще и уникалното преобразяващо време-действие на кайрос-момента. „В нулевата точка, в която прозата на Бекет разгръща същността си, подобно на силите във физиката на безкрайно малките частици, изскача втори свят на образи, тъжен и богат, концентрат на историческия опит, който в своята непосредственост по отношение на решаващо не стига до опустошаването на субекта и реалността"[38] – ще напише Адорно за Бекет. Ще си разреша да допълня тази мисъл: По отношение на решаващото Бекет оставя своето послание – очакването на Годо – единствения светъл лъч, който прорязва здрачната светлина на неговото творчество, но достатъчно силен, за да очертае пътя напред – към надеждата за спасение.

Но с какво изложеното по-горе се противопоставя на битуващото мнение, че драмата на Бекет е някакъв вид абсурдна дистопия или художествена проява – „екстраполация на негативен кайрос", както твърди Т. Адорно, или че подходящото време се обезсмисля от постоянни повторения и така се саморазрушава, защото Бекет описва момент, който всъщност е отсъстващ или дори по-лошо – никога неналичен?

И как да бъде контрапункт на митологемата, че очакваното спасение за Диди и Гого никога няма да настъпи?

И че за разлика от описваното от ап. Павел Второ пришествие – парусия, чакането на Годо е безцелно, защото то не може да бъде дефинирано или обяснено с нещо, което ще настъпи, а единствено с това, което никога няма да се случи.

Удивително е как повтарящите се критически дискурси през всички десетилетия след 1952 г., когато се появява „В очакване на Годо", циклят в омагьосания кръг на твърдата убеденост, че Годо никога няма да дойде, и отминават факта, че всяко очакване е свързано с надежда. То е време, което може да бъде ориентирано към вечността – като парусия.

То не е време-хронос, защото не тече, то пулсира в една набъбваща точка.

Това безкрайно или вечно настояще на очакването, този пробив в хронос и превръщането му в кайрос, колкото и парадоксално да е неговото траене, със сигурност е силно повлияно от философията на Шопенхауер, който е бил един от предпочитаните философи на Бекет с огромно влияние върху неговите есте-

[37] С. Бекет, *В очакване на Годо*, София, 2009, с. 88.

[38] Т. Адорно, *Естетическа теория*, София, 2002, с. 56.

тически идеи. В *Светът като воля и представа* четем: „Преди всичко трябва да разберем, че формата на проявата на волята, следователно формата на живота или реалността, е всъщност само настояще, никога бъдеще, нито минало… Нито един човек не е живял в миналото и нито един няма да живее в бъдещето. Единствено настоящето е формата на всеки живот, но то е и най-сигурната му собственост, която никога не може да бъде отнета. Настоящето е винаги налице, заедно с цялото си съдържание. И двете стоят непоклатимо, подобно на дъгата над водопада"[39].

Този излишък от реалност (surplus, както го нарича Адорно), каквото е „очакването на Годо" не е нейният залез, „където, убивайки субекта, тя самата става мъртвешка"[40]. И ако това мнение на Адорно е валидно за цялото останало творчество на Бекет, то не е валидно единствено и само за времето на очакването на Годо, което може, а според мене и трябва да бъде дефинирано като кайрос.

В последната сцена Диди и Гого са неспособни да тръгнат поради една-единствена причина: ако си тръгнат, ще развалят магията на вечното настояще, на безкрайното чакане. Кайрос ще бъде погълнат от хронос – от неговата монотонна, разяждаща самота, скука и безсмислие, от ужаса на неговото движение напред към смъртта. Затова и само затова Диди и Гого не могат да помръднат, не искат да развалят магията на чакането-надеждата-спасението, „защото именно питащият (и – допълвам – чакащият Годо, очакващият спасение) е толкова щастлив да притежава това скъпоценно, единствено, реално настояще, докато стотици поколения, дори героите и мъдреците от онези времена, са потънали в нощта на забвението и така са се превърнали в нищо, а той – неговото незначително Аз, съществува действително.[41]

Диди и Гого са обзети от онтологична неспособност да задвижат времето, защото само в настоящето на чакането Бекет им предлага спасение.

[39] А. Шопенхауер, *Светът като воля и представа*. Том 1, София, 1997, с. 408.

[40] Т. Адорно, *Естетическа теория*, София, 2002, с. 56.

[41] Там, с. 409.

Любомир Ангелов Игнатов е роден на 10 април 1963 г. в гр. Първомай. Средно образование придобива в петгодишния курс на Софийската духовна семинария „Св. Иоан Рилски", която завършва през 1983 г. Продължава обучението си в Духовната академия „Св. Климент Охридски", която завършва през 1989 г. с образователно-квалификационна степен магистър. През същата година започва работа като преподавател по източноцърковно пение и църковен ред (типик) в Духовната семинария, като упражнява клиросно-певческа дейност в църквата „Св. Петка Стара", а по късно и в столичните храмове „Св. София" и „Св. Преображение". Получава приз за най-добър учител за 2007 г. от РИО – гр. София. През периода 2011–2014 г. паралелно с работата си в Софийската семинария преподава източноцърковно пение и богослужебен ред в Пловдивската духовна семинария „Св. св. Кирил и Методий". От 2015 г. е назначен за асистент в катедрата „Практическо богословие" на Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски" и преподава източноцърковно пеене. Провежда практически упражнения и специализира в църковномузикалната педагогика, като подготвя певчески кадри за нуждите на Българската православна църква. Понастоящем е докторант в Богословския факултет.

Любомир Игнатов

ЦЪРКОВНОМУЗИКАЛНИТЕ И ХИМНОЛОГИЧНИ ПОДАТКИ В СЪЧИНЕНИЯТА НА ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

Творчеството на великия и блажен църковен писател, добил широка известност с името Дионисий Ареопагит, а впоследствие и като Псевдо-Дионисий Ареопагит, е обект на патристични, философски и църковноисторически изследвания от векове насам. В наше време изследванията върху съчиненията му взеха и църковномузикална насока. В резултат от това начинание се стигна до констатацията, че със своите кратки инкорпорации на църковнопесенна тематика Псевдо-Дионисий Ареопагит определено следва да бъде причислен в сонма на основоположниците на църковномузиакалната теория – редом с богодаровитите писатели Климент Александрийски, св. Василий Велики, св. Иоан Златоуст и още плеяда ранни деятели в областта на църковномузикалното просвещение. Следващите редове представляват опит за представяне на Псевдо-Дионисиевите виждания за духовната музика и църковнопоетичното изкуство на базата на извлечените податки от творбите му, като на свой ред са изложени вкратце и дадените от него сведения за песенното участие в богослужебните последования през V век.

Преди това обаче, в качеството на интродукция към тематиката на настоящото експозе, намирам за необходимо вместването на един кратък обзор на опитите за идентификация на Псевдо-Дионисий, както и на правената до момента критика върху писанията му, който обзор би допринесъл за изграждане в умозрението на читателя на един макар и хипотетичен образ на този древен химнолог и църковен музиковед, чийто принос в литературната съкровищница на църковнопоетичната и музикална наука следва да бъде достойно оценен.

И така, според изследванията на E. Honigmann, представени в книгата му *Петър Ивер и съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит* (Pierre l'Ibe1rien et les e1crits du Pseudo-Denys l'Are1opagite), Брюксел, 1952 г., авторът на съчиненията, наричани с общото наименование „Ареопагитически корпус" (Corpus Areopagiticum) и атрибутирани с името на Павловия ученик (Деян. 17:34) и пръв Атински епископ св. Дионисий Ареопагит (Евсевий, IV, 23, 4), е грузинец по произход и истинското му име е Петър Ивер (412–488), епископ на Маюма край гр. Газа. Тази теза преди десетилетия със сигурност е била приета с доста голям интерес след редицата *неудачни и произволни* по-ранни хипотези[1], отъждествяващи разглеждания църковен писател със Севир Антиохийски – †538 (Stiglmayr); с Александрийския епископ Дионисий – III в. (еп. Атинагор); с неизвестен ученик на св. Василий Велики (Ceslas Pera)[2], с химнописеца Синесий от Кирена (около 370–413); с патриарх Сергий (патриаршествал от 610 до 638 г.); с неизвестен, но образован сириец и т.н.[3] В резултат на нови проучвания, с които опитите за идентификация стават общо тридесет и два[4], горните идентификации бяха принципно оспорени. Според установеното от споменатите проучвания авторът на съчиненията е живял и творил на Изток (M. Esbroeck) и се предполага, че той (Псевдо-Дионисий) е палестински иеромонах, попаднал в обкръжението на императрица Евдокия (†460), преди кръщението си – Атинаис[5], жена на император Теодосий II (402–450), която последните си години прекарва в Иерусалим, отдадена в полза на тамошния обществен и църковен живот.[6]

В аргументация на тезата, че Ареопагитските съчинения не са дело на апостолски ученик, учените изтъкват редица фактори, за които авторът говори в съчиненията си като даденост в негово време, а които всъщност не са вместими във времето на св. апостоли. Свидетелство против авторството на св. Ди-

---

1 Флоровски, прот. Г. *Източните отци от V до VIII век – по лекциите в православния богословски институт в Париж*. Изд. „Тавор" – Издание Московскаго патриархата, 1992, с. 132.

2 Лоски, Вл. *Очерк върху МИСТИЧЕСКОТО БОГОСЛОВИЕ на Източната църква*. София, Омофор, 2005, с. 20, бел. 14.

3 Св. Дионисий Ареопагит. *За божествените имена*. Превод от старогръцки Лидия Денкова. София, ГАЛ-ИКО, 1996, с. 15.

4 Христов, Ив. Християнският неоплатонизъм в корпуса на „Ареопагитиките". – В: *Неоплатонизъм и Християнство*. Част I, Гръцката традиция III-VI в. Под редакцията на Иван Христов и Димитър Димитров, София, ЛИК, 2002, с. 129.

5 Св. Дионисий Ареопагит. *За небесната йерархия; За църковната йерархия.* Превод от гръцки Ив. Христов. Издателство „ЛИК", София, 2001, с. 11. Повече по въпроса може да бъде открито в: Esbroeck, M. van. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited – in: Orientalia Christiana Periodica. 1993; и в: Марчевски, И. *Светлината на исихазма*, Велико Търново, 1994.

6 Божилов, Ив. Билярски, Ив. Димитров, Хр. Илиев, Ил. *Византийските василевси*. София, Абагар, с. 84.

онисий Атински е и обстоятелството, че до началото на VI век за Ареопагитиките не се споменава в нито един писмен извор, освен това срещу произхода им от зората на християнството свидетелства още и употребата на твърде далечните на тази първохристиянска епоха език и строй на мисълта.[7] В илюстративен план тук ще бъдат посочени само две от поредицата несъответствия, имащи в известен смисъл отношение към разглежданата тема. Направените в трактата *За църковната йерархия* описания на богослужебни последования не се покриват с описанията на доказаните раннохристиянски автори (*Дидахи*, св. Иполит Римски и др.). Например чин на монашеско пострижение, за какъвто говори представяният за св. Дионисий Ареопагит писател, не съществувал не само в I век, но дори и до IV. Споменава се също за четене (според някои тълкуватели и за пеене) на Символа на вярата по време на св. Литургия, какъвто обичай е абсурдно да е съществувал в апостолско време – всъщност Веруюто било въведено в Литургията през 476 г.

С името на Псевдо-Дионисий Ареопагит са атрибутирани четири трактата: *За божествените имена*, *Мистическото богословие*, *За небесната йерархия*, *За църковната йерархия* – адресирани *до съпрезвитера Тимотей*, и 10 писма – адресирани до Гай (1-4), Доротей (5), Сосипатър (6), Поликарп (7), Демофил (8), Тит (9) и Иоан Богослов (10). Според изследователите на философската мисъл писанията му показват явно влияние от късния неоплатонизъм[8] и по-точно пряка литературна зависимост от последния неоплатонически учител – Прокъл Диадох (411–485)[9]. Според същите изследователи това влияние обаче съвсем не *поглъща и не потиска* автора на съчиненията.[10]

Ареопагитските съчинения са се ползвали с особен авторитет не само през целия късен патристичен период, но и през цялата византийска епоха; на Псевдо-Дионисий се позовава и великият Григорий Палама (XIV в.). Изследванията показват, че с Ареопагитическия корпус са се занимавали и са се влияели от него

---

[7] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 130.

[8] Бояджиев, проф. д-р Ц. *Философия на европейското Средновековие*. София, Философска фондация „Минерва", 1994, с. 37.

[9] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 130.

[10] Пак там, с. 137. Тук следва да бъде отбелязано съществуването на богословско мнение (теологумен), според което редица от познатите ни антични философи са в известен смисъл носители на Божие откровение сред езичниците, на което „откровение" богомъдри църковни писатели от епохата на отците, един от които е и Псевдо-Дионисий, са правели своего рода пояснение в светлината на новозаветното благодатно богопознание. Според тях *философията е дадена от Твореца за спасение от бедственото невежество и за да бъдат избегнати по този начин ударите, които заслужава злодействащият по незнание* (виж: Каприев, Г. Byzantica minora. София, ЛИК, 2000, с. 172). Така например за св. Григорий Палама *едва благодатта на Светия Дух и духовните слова на Светото писание превръщат философията в полезно знание* (пак там). Православната църква приема постигнатото в това отношение само от отците до VI век. Първите по-известни писатели пък, предприели в писмените си творения тълкуване на езическата мъдрост съобразно нормата на християнското знание и стил на живот, са Атинагор (II в.), св. Юстин Философ (II в.), Тациан (II в.) и Климент Александрийски (II–III в.) – последният дори определя философията като *слугиня на богословието* (Бояджиев, проф. д-р Ц. Философия..., с. 14-15). В този дух Псевдо-Дионисий е бележит представител на църковните писатели, чиято дейност – по примера на Ориген (185–254), на практика е опит за преосмисляне на античната философия посредством християнското Откровение (виж: Майендорф, прот. Иоан. *Византийската църква – между небето и земята. Студии върху историята на Църквата във Византия*. Превод, съставителство и индекси – Борис Маринов. София, Манастирско издателство, 2007, с. 41). Другото богословско мнение представлява отрицание и дори изразяване на враждебност към всяка философия изобщо.

твърде голяма част от ценените източни писатели – общо 43 имена[11], от които пръв с тълкуване на съчиненията (между 536 и 553) се заел Иоан Схоластик, епископ на Скитополи. Един от най-изявените им тълкуватели пък е св. Максим Изповедник (ок. 580–662). Ареопагитическият корпус е между любимите четива и на западния средновековен читател.[12] Като пример може да посочим Тома Аквинат (1225–1274), в чиито съчинения има общо 1702 цитата от *За божествените имена* и *За небесната йерархия*[13].

Що се отнася до стойността на Ареопагитическия корпус в строго православно измерение, то за това убедително говори факта, *че Църквата е оценила съдържанието на творбата по достойнство и е приела употребата ѝ*[14], и то в такава степен, че на практика тя се превръща в *настолна книга на византийските богослови*.[15] Заради Ареопагитиките писателстващите православни отци обикновено наричат Дионисий, т.е. Псевдо-Дионисий, *велик* и *блажен*, а всепризнатия богослов и непоколебим защитник на св. Православие св. Максим Изповедник, позовавайки се на писанията му, с възхищение го определя като *свят и истински богопросветен*[16].

След този екскурс, обзиращ накратко проблематиката, свързана с личността и творчеството на Псевдо-Дионисий, следва да пристъпим към разглеждане и на самата главнопоставена тема, а именно – приносът на Ареопагитските съчинения за осветляването на въпроса за състоянието на химнологичната мисъл и църковнопевческо дело през V век, както и представяне в коментар на самите химнологични възгледи на автора.

В своя богословско-естетическа концепция, представена най-вече в съчинението *За небесната йерархия* (Περὶ της ουρανίας ιεραρχίας – J. P. Migne, Patrologia, ser. graeca, t. IV, col. 29-114), но също и в други свои съчинения Псевдо-Дионисий разисква въпроси, отнасящи се до църковния песнописец и църковното пение. Църковното пение в своите разисквания той разглежда като отобраз на химните в небесната тържествуваща църква, т.е. като откриване на небесната действителност в земния свят – ... *богословието*, *говорейки за безвидните умаве*, пише Псевдо-Дионисий в За небесната йерархия", *безизкусно се ползва от поетичните свещеноваяния и опознало*, *както се казва*, *нашия ум*, *извайва за него възводителни свещенописания*, *предвиждайки присъщо нему и съобразено*

---

[11] Каприев, Г. Byzantica..., с. 41.

[12] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 131.

[13] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена... (Предговор), с. 8.

[14] Лоски, Вл. Очерк..., с. 20.

[15] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 134.

[16] Свети Максим Изповедник. *Творения*. Превод от руски език по изданието на Православния Свято-Тихоновски институт от 1993 г. Издава славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф", Света гора, Атон, 2002, с. 172. Според някои изследователи обаче това позоваване на Псевдо-Дионисиевите творения все пак става с *една умерена дистанцираност* (Каприев, Г. Byzantica..., с. 190), като за причината на тази известна дистанцираност най-добра формулировка дава византийският историограф и философстващ богослов Никифор Григора (1290/1291 – след 1259): *Великият в божествените неща Дионисий*, пише той, *бива рядко и не навсякъде единомишленик на божествените отци, а също така и на не всички вселенски събори* (пак там).

с неговото естество възвеждане[17]. Към това изречение има поместена схолия (разяснителна бележка, написана от друг, по-късен писач), чието начало гласи: *За да ръководи човешката мисъл*, *Писанието си служи и с* [*някакви*] *поетични изваяния*, *понеже тя не е в състояние да схване учението за най-великите неща*... (Schol 36, 39-53)[18]. Същата мисъл е отразена и в следния цитат: ... *богословието е предало на живеещите на земята неговите химни*, казва Псевдо-Дионисий в седма глава от същото съчинение, *в които свещено разкрива превъзходството на превисшето осияние*[19]. Явно в тези Псевдо-Дионисиеви изречения е вложен богат материал за разсъждения, които обаче тук ще си спестим да направим, тъй като коментарът върху тях би бил почти еднозначен с този на химнологичните извлечения, които ще бъдат разгледани по-нататък в изложението на очерка.

Според Псевдо-Дионисий средоточието на християнския живот е богослужението. То само по себе си е *пътят на обожението и освещаването*[20]. В него се проявява и химничният отобраз от славословията на *небесните умове*, славословещи Твореца в тържествуващата небесна църква. В съчинението си *За църковната йерархия* (Περὶ της εκκλησιαστικης ιεραρχίας) Псевдо-Дионисий дава сведение за именно този химничен отобраз, т.е. за песенното участие в редица църковни последования от богослужебния живот в негово време. Така например, разглеждайки чина на Кръщението, той отбелязва, че иерархът *отначало заедно с народа*, *изпълващ църквата*, *свещенослови някакъв химн*, *съставен според Словата*[21]. Други индикации за песенно участие в това тайнство, за съжаление, липсват, но навярно при него песнословието в тези времена е било слабо изразено, както впрочем това се наблюдава и в днешния чин на св. Кръщение. Естествено, при тайнството Евхаристия е засвидетелстван значително по-засилен песенен съпровод: *След като извърши свещена молитва пред Божия жертвеник и го прикади*, повествува богомъдрия писател, (*иерархът*) *обхожда в кръг цялото пространство* (*заемано от свещеното събрание*), *а после*, *връщайки се към Божия жертвеник*, *дава начало на свещеното пеене на псалмите*, *като цялото свещено чиноустроение напява заедно с него псалмовото свещенословие*[22]. Хлябът и чашата (потира) били полагани на жертвеника *докато цялото църковно множество възгласява всеобщо химнословие*[23]. За жалост авторът не дава конкретна информация за тези псалмопения и химнословия, поради което е невъзможно да бъде направен задоволителен литургичен коментар, както и да бъдат търсени паралели с днешната богослужебна традиция. Данни за музикално присъствие в богослужебните последования откриваме и по отношение на мироосвещението, опелото и др. Важно е да се отбележи, че във връзка с чинопоследованието на опелото Псевдо-Дионисий дава информация за вместване на песнопения, които

[17] Цитат по: Иван Христов – Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 21.

[18] Пак там, с. 129.

[19] Пак там, с. 37.

[20] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 158.

[21] Цитат по: Иван Христов – Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 69.

[22] Пак там, с. 76.

[23] Пак там.

според думите му са: *близки по значение и равносилни на псаломските*[24]. В сравнение с всички други песнопевчески сведения, това в най-голяма категоричност указва, че става дума за чисто християнски поетични творения, чието *пеене и четене*, по свидетелството на писателя, *изразява преблажените жребии*, *към които ще бъдат навеки възведени достигналите божествена кончина*[25]. По всяка вероятност тези *близки по значение и равносилни* на псалмите химнични творби, са т.нар. *антифони*, влезли в широка употреба към IV век, които били вмъквани между строфите на псалмите под формата на мелодически фрази. Известно е, че съдържанието им било в зависимост от псалмовия текст, както това е видно и от употребяваните в наше време възкресни Степенни антифони. Според друго свидетелство на Псевдо-Дионисий псалмите съпътствали *почти всички иерархични тайнства*[26], а включването им в тях пък, както знаем от свидетелствата на писателите от епохата на отците, било свързано предимно с обличането им в музика.[27]

Значението на църковните песнопения като цяло в живота на християните според Псевдо-Дионисий, представено посредством твърде сложния и доста труден за разбиране Псевдо-Дионисиев изказ, е следното:

На свой ред свещенописанието на божествените песнопения, целейки да възпее всички теологични слова и теургични дела, и да въздаде хвала на свещените слова и дела на божествените мъже, създава всеобемаща песен и разказ за божествените (*неща и дела*), *възбуждайки в онези, които боговдъхновено го свещенословят, нагласа да приемат и предават всяко едно йерархично посвещение. Когато по този начин химнословието, обемащо в себе си всесвещените неща, настрои нашите душевни нагласи за това, което ще бъде свещенодействано малко по-късно, и чрез единозвучието на божествените песнопения сякаш с един единогласен за всички хоровод законополага единомислие към божествените неща у нас самите и един към друг, тогава онова, което в умственото свещенословие на псалмите* (*се представя*) *съкратено и затъмнено, при пресвещените четения на свещенописмените творения се разгръща в по-многочислени и ясни образи*[28]. Наистина, трудна за проследяване е възвишената мисъл на Псевдо-Дионисий, представена освен това и в сложно словоизплитане. В случая първоначалното чувство за глосолалия, тъй да се каже, до голяма степен е в резултат от придържането при превода към оригиналния гръцки текст, като на

[24] Пак там, с. 110.

[25] Пак там, с. 111.

[26] Пак там, с. 78.

[27] Някои изследователи смятат, че Дионисивият израз: *След като възпее светите теургични дела, иерархът свещенодейства най-божествените тайни и чрез свещено определени символи прави зримо възпяваното* (пак там, с. 76), съдържа информация за песенно изпълнение на Символа на вярата още през V век. В тази връзка е интересно да се отбележи, че първият известен засега случай на мелографиране на Символа на вярата е засвидетелстван в ръкопис Дохиар 315 от края на XVI в. или нач. на XVII (виж: Гр. Θ. Στάθη, Τα χειρόγραφα..., τ. Α΄, σ. 353), и е дело на Марк Евгеник „от Ксантупол" еп. Коринтски (XV в.), когото редица музикални извори припознават като многоизвестния св. Марк Ефески – Евгеник (1391/1392 – 23 юни 1444), също „от Ксантупол" – единственият православен архиерей, неподписал Флорентийската уния на събора във Ферара-Флоренция (1438–1439). Противно на историческата действителност, в наши дни е разпространено мнението, че практиката „Вý'рую..." да се изпълнява песенно е въведена в Русия през XIX век.

[28] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 79.

места са запазени и оригиналните думи. Безспорно, преводачът е имал своето основание за този подход на превеждане. Текстът по всяка вероятност е звучал необичайно и за самите гърци.[29] При едно изясняване на отделни термини, като например „теургия" (гр. θεουργία – богодеятелност, богодействие[30]) и други такива или необичайни думи като „свещенописмен" и „единозвучен", до голяма степен би се изяснил и смисълът на целия цитат – казваме до голяма степен, тъй като вече почти 1500-годишната история на тълковната дейност, свързана със съчиненията на Псевдо-Дионисий, показва, че все нещо от тайнствените Дионисиеви словосъчетания остава недостатъчно разбулено и недотам постигнато в пълнота от ума. По тази причина се наложило просветени мъже, запознати в съвършенство с творенията на Дионисий, т.е. Иоан Скитополски и св. Максим Изповедник, да напишат в полетата на Псевдо-Дионисиевите творби пояснителни бележки – т.нар. схолии, в които в по-достъпен вид са предложили мнението си относно неясните места от текста.[31]

Следва да си зададем въпроса, който си е задавал в продължение на стотици години всеки предприемал коментиране на Дионисиева записана мисъл[32], а той е: какво всъщност цели да ни разкрие Дионисий в това свое словоизлияние? Отговорът е също в духа на неизменно установената традиция, т.е. разбиран по своему. И така, вниквайки в съдържанието на цитираната по-горе химнологична импликация в съчинението *За църковната йерархия*, откриваме представено вкратце почти всичко каквото може да се каже за същността и функциите на църковните песнопения. Текстът на песнопенията според Псевдо-Дионисий е съставен с главната цел да възпее Божието откровение и промислителните Му действия спрямо нас, но освен това има и такива песнопения, които възпяват подвига на Божиите угодници – светиите. В това им предназначение те са своего рода разказ, облечен в мелодия, представящ достойнствата и ценностите, дали причина за конкретното възпяване. Тези първи няколко реда от цитата, изтъкващи основното предназначение на песнопението, а именно: *да възпее*

---

[29] Пак там, с. 127, бел. 4.

[30] Думата „теургия" според християнското ѝ преосмисляне, т.е. в смисъла, който ѝ влага Псевдо-Дионисий, и така, както е представена в схолиите към съчиненията му, означава Божието *домостроителство, насочено към нас* (Schol 72, 23-27), като се използва още и за означение на това, *че Той* (Христос – б.а.) *е Бог и същевременно човек, извършил богознамения* (Schol 57, 11-13), а теурзи са тези, *които ни правят богове и ни съвършенстват* (Schol 113, 29). Теургично пък е онова, *което се извършва от Божие име и се дарява на хората, защото йерархията на християните прави и превръща хората в богове* (Schol 116, 5-9). Виж: Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 136, 138, 147, 148.

[31] По отношение на цитирания музикалнотематичен фрагмент има поместена кратка схолия, отвеждаща към ролята и значението на псалмите (виж: Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 159, бел. 156).

[32] По въпроса за коментирането върху неясните Псевдо-Дионисиеви изречения, в увода към съчинението Мистагогия (Тайноводство) на св. Максим Изповедник откриваме следното отначало смущаващо изказване: ... *за онзи, който не може да постигне и да разбере Дионисий*, пише св. Максим, *би било дръзка самоувереност, граничеща с безумие, да се стреми да обсъжда същите въпроси (...), боговдъхновено явени от Духа единствено на него*. Тук обаче възниква важният въпрос: какво точно светият отец има предвид под „обсъждане"? Във връзка с този въпрос би могло да се дадат различни отговори и мнения, но по-нататък в писанието си св. Максим все пак значително ни улеснява и оставя малка възможност за занимание върху словата на Дионисий, като пояснява, че подобни занимания са полезни за занимаващите се, *за да упражняват и развиват способностите си в изследването на божествените (неща). И това става така, та дошлите след Дионисий да не остават бездейни* (виж: Свети Максим Изповедник. *Творения*. Превод от руски език по изданието на Православния Свято-Тихоновски институт от 1993 г. Издава славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф", Света гора, Атон, 2002, с. 172).

всички теологични слова и теургични дела, *и да въздаде хвала на свещените слова и дела на божествените мъже*[33], навеждат към асоциация със съдържателната характеристика на химничния жанр *кондак*, чиято поява изследователите отнасят към края на V или началото на VI век.[34] Подобно извикване на представата за църковнопоетичния жанр кондак води със себе си и предположението, че Псевдо-Дионисий може би вече е познавал това църковнопесенно нововъведение, ознаменуващо т.нар. Кондакарен период от развитието на църковната химнография, продължил близо 200 години – до времето, в което се появява друг нов жанр на църковно песнотворене – *канонът*. Следващите редове от фрагмента третират съответно и следващата фаза от целевия процес на църковното песнопение, т.е. прякото въздействие на симбиозата от химничен текст и мелодия върху душевното възприятие на човека. То (песнопеенето) има способността да поражда в пеещите вдъхновение, посредством което те с отворено сърце приемат преподаваната им благодат, като съответно с породеното от нея пламенно дързновение я предават и на слушателите. Песнопението е в тясна връзка и с поредното свещенодействие, т.е. с предстоящото символично или тайноизвършително действие на служещият духовник, като играе важна роля за подготовката и душевната нагласа на богомолците към този акт от състава на богослужението. Като вид свещенодействен акт от състава на богослужението се счита и четенето на откъси от Свещеното писание (евангелските и апостолски четива), а в тази връзка следва да бъде отбелязано, че по времето на Псевдо-Дионисий (V в.) са вече повсеместно в употреба музикално-поетичните форми, наречени *прокимени* и *алилуиарии*, като най-вероятно авторът е имал и тях предвид, говорейки за настрояване на *нашите душевни нагласи за това*, *което ще бъде свещенодействано малко по-късно*[35]. Приключвайки разглеждането на цитираният откъс от съчинението *За църковната йерархия* следва да бъде отбелязано още, че песнопеенето според Псевдо-Дионисий е *единозвучно*, *единогласно* и въдворява *единомислие*, а що се отнася пък до словата на църковните химни, те са ясни и разбираеми и поради това са по-полезни в сравнение с псалмите.

На познаващите вече църковнопевческите възгледи на някои от отците, творили преди Псевдо-Дионисий, като например св. Игнатий Богоносец, св. Василий Велики, св. Иоан Златоуст и др., четейки представения по-горе Псевдо-Дионисиев текст, навярно не би им убегнало поразителното взаимно единомислие в посочването на същността и целите на духовното пение. Тук виждаме засегнат въпроса за единогласния хор и единомислието, разискан и в посланието на св. Игнатий до ефеските християни; засегнат е въпросът за превъзходството на химнодичния текст в сравнение с псалмовия, разгледан подробно в т.нар. Златоустов църкомномузикален трактат, поместен в тълкуването му върху 41 псалом, и т. н. Свидетели сме на явление, което наяве показва осиянието и вдъхновението им от един Дух, напътствал по неизменен начин разсъжденията им и богодвижил писателското им перо, защото, както казва наричаният от

[33] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 79.

[34] Крачева, Л. *Кратка история на българската музикална култура*. София, Абагар, 2001, с. 27.

[35] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 79.

повечето църковни писатели „велик Дионисий”: *биват притегляни само онези, които твърдо и неотклонно се устремяват към озаряващото ги осияние: тяхната законно осъразмерена с озарението любов им дава крила да литнат със свещен трепет, мъдро и благочестиво*[36].

Изречения на църковномузикална тематика откриваме и в съчинението *За божествените имена*. Химнологичен възглед, предизвикващ особен интерес, е вместен още в първа глава на това съчинение, където Псевдо-Дионисий между другото отбелязва: ... *и като почитаме с неизследваемите и свещени благоговения тайната на богоначалния ум, който е над всеки ум и същност, почитаме* [*също*] *неизречимото с благоразумно мълчание и се протягаме към озаряващите ни в Светото писание лъчи, а тяхната светлина ни води към богоначалните химни; от тях се осветяваме по начин, надминаващ всичко на света, и целите се вдаваме в светите славословия, така че да видим богоначалната светлина, дарена ни от тях съразмерно, и да възхвалим благодатното начало на всяко свещено светлопроявление, както самото то е предало за себе си в Светото писание*[37]. Тук очевидно е засегната характерната за Псевдо-Дионисий тема за непознаваемостта на Божията същност – т.нар. апофатическо богословие (богословие на отрицанието), която същност според този богословски метод нашият ум е неспособен да достигне и ние можем единствено да благоговеем пред нея, както и според Псевдо-Дионисий да я почитаме с *благоразумно мълчание*. Достъпно за умозрението ни богопознание, ни дава единствено Светото писание, чиято познавателна светлина е причина и вдъхновение за раждането на духовните химни. Те са вид средство за преживяване и усвояване в пълнота на предаденото ни от Светото Откровение. В похвално обръщение към съпрезвитера Тимотей в съчинението си *За божествените имена*, Дионисий отбелязва, че той – Тимотей, често пеел *боговдъхновени песнословия* и това правел именно в ревностна грижа *да не е повърхностно увлечението* му *по божественото*[38]. Части от тези боговдъхновени песнословия бил научил и самият Дионисий. *Писанията*, отбелязва мнимият Ареопагит в същото съчинение, *въвеждат в общото химнопеене, посветено на теархията* (богоначалието – б.а.), [*славословия*] *като светлина, богодействие, причинност и всеобщо съществуване на онова, което принадлежи на целостта на теархията*[39], или както е казано още в първа глава на това съчинение: *цялата свещена химнология на богословите просветляващо и възпяващо нарежда, тъй да се каже, богоименуванията според благотворните протичания на теархията*[40]. Следователно химнопеенето в ролята си на посредник между чистото Богооткровение и човешкото възприятие е способ на катафатическия метод на богословстване (положителното богословие), т.е. то е средство, което ни открива божествените тайни в Светото писание в снизходителна съобразеност, или иначе казано – в значително по-достъпен и усвоим вид за възможностите на нашето умозрение и духовна чувствителност,

[36] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 27.

[37] Пак там.

[38] Пак там, с. 51.

[39] Пак там, с. 36.

[40] Пак там, с. 28.

и то *по начин*, според думите на Дионисий *надминаващ всичко на света*, т.е. по най-добрия начин в сравнение с всякакви други средства за по-улеснено усвояване. Илюстрация на взаимовръзката между Светото писание и църковните химни откриваме вложена и при разяснението му върху чина на св. Кръщение, направено в съчинението *За църковната йерархия*, където мнимият Дионисий отбелязва, че химнът, възгласян от тайноизвършващия иерарх и народа, е *съставен според Словата*[41], т.е. според Светото писание. Вероятно тук под определението „Словата" се има предвид прочетения на всеослушание евангелски текст или апостолско четиво, имащи отношение именно към главната идея в това последование. Същато виждане, но изказано пределно ясно, откриваме в творенията на св. Василий Велики и св. Иоан Златоуст. Така например в беседата си върху 1 псалом св. Василий пише: *Затова са съставени за нас тези хармонични песни на псалмите, та децата по възраст и изобщо младите по нрав хора и да пеят както трябва, и да възпитават душите си в истина. ... По този начин и преподаденото се отпечатва по-добре в душите*[42]. Св. Иоан Златоуст пък в беседата си върху 41-ви псалом изрича следните знаменити думи: *Бог, виждайки, че много от хората нерадеят и се отегчават от четенето на духовните писания, като приемат неохотно необходимите усилия за внимателно слушане, и желаейки да направи труда им в тази насока приятен и да премахне чувството на досада, съединил пророчествата с мелодия, та всички, увличайки се от плавното течение на стиховете, със съвършено усърдие да Му възгласим свещени песнопения*[43].

Химните според Псевдо-Дионисий са и средство за прославяне на Бога като Промислител за предаденото ни в умопостижим вид за нас знание за Неговата неизследима същност, но освен това, в качеството си едновременно да просвещават и възпяват, те са и определящ фактор за явяване степента на значимост на т.нар. божествени имена, които са основна тема на едноименната творба, от която е взет този цитат. Под определението „божествени имена" тук се визират понятията, които при озарението на Божественото Откровение човек изгражда в умозрението си и на които съответно по Божие определение още от времената на миросъзданието му е предоставено право да дава имена (Бит. 2:19-20). Такива са и въведените в *общото химнопеене* богооткровени именования като споменатите от Дионисий по-горе *светлина*, *богодействие*, *причинност и всеобщо съществуване на онова*, *което принадлежи на целостта на теархията*[44]. Сред тях са и именованията на тайнодействията и обрядите, за които по всяка вероятност важи казаното в първа глава от съчинението *За божествените имена*, а именно: ... *цялата свещена химнология на богословите просветляващо и възпяващо нарежда, тъй да се каже, богоименуванията според благотворните протичания на теархията*[45]. Допълнителна яснота в тази насока внася

[41] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 69.

[42] Василія Великаго, Архіепископа Кесаріи Кападокійскія. *Творенія, часть первая, Беседа на первую часть перваго псалма*, Москва, Свято-Троицкая Сергіева лавра, 1900 (репринтное издание, Москва, 1993), с. 156-157.

[43] Іоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго. *Творенія, въ русскомъ переводэ. Томъ пятый, книга первая. Беседа на псаломъ 41.* Изнаніе С-Петербургской Духовной Академіи, С.-Петербургъ, 1899, с. 151-154.

[44] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 36.

[45] Пак там, с. 28.

схолия, поместена във връзка с друга Псевдо-Дионисиева мисъл и маргинално записана (вероятно от ръката на св. Максим Изповедник) в съчинението му *За църковната йерархия*, а тя гласи: *Нищо не е незначително в нашите тайнства*, *а всичко е велико*, *но сравнявани едно с друго*, *те показват разлика във величието си*. *Така тайнствата на божествените кръщения*, *просветления и причастия са най-велики и несравними с извършваното над покойниците*... (Schol 177, 19-26)[46]. Изхождайки от казаното дотук следва, че именно на химнологията е отредено да открива на верните степента на възвишеност на отделните последования или моменти от последованията, като насочва душевната им нагласа в състояние, съответстващо на характера (етоса) и важността им.

Подобни вмествания на химнологична тематика другите Псевдо-Дионисиеви съчинения не съдържат освен два съвсем общи призива за възпяване във втора глава от съчинението *За мистическото богословие* и едно кратко сведение в писмото му до Демофил, в което между другото споменава, че Карп (става дума за ап. Карп от 70-те Христови ученици) имал обичай да се събужда в полунощ и да пее свещени химни.

В съчинението си *За небесната йерархия* обаче във връзка с едно от приложенията си на химнологична тематика Псевдо-Дионисий говори за направено от него преди това подробно изложение по темата, представено според думите му в друго свое съчинение – *в книгите за божествените химни*, където според неговата преценка *за тях е казано достатъчно*[47]. В действителност освен цитираните по-горе сравнително кратки изложения на вижданията му за църковните химни други по-обширни и подробно изложени химнологични коментари съчиненията му не съдържат. Тук определено не става дума за горепосочените и вече разгледани химнологични извлечения от съчиненията му. По всяка вероятност споменатите от него подробни химнологични разсъждения са били поместени в друго изгубено през вековете негово съчинение, от което споменатите цитати може би са своего рода контаминации в запазените му произведения. Към подобно предположение водят същевременно и случаите, в които той говори за свои трактати, онасловени: *Символно богословие*, *Основоположения на богословието*, *За душата*, *За йерархията на законите*, *За сетивното и умопостигаемото* и др., като наред с тях, горният цитат навежда за съществуването и на творба с наслов *За божествените химни*[48]. Някои от тези заглавия, разбира се, биха могли да бъдат по-стари (оригинални) варианти на заглавията на познатите ни днес Дионисиеви творби или на части от тях, но както вече бе споменато, биха могли да бъдат и заглавия на нестигнали до нас негови съчинения. Такава вероятност е напълно възможна и не следва да бъде изключена, имайки предвид подобните случаи с писанията на редица църковни писатели от Ранното средновековие.

Ако наистина монография със заглавие *За божествените химни* е била написана от богопросветеният Дионисий и впоследствие изгубена, то музикалната наука

[46] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 170.

[47] Пак там, с. 37.

[48] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 19.

със сигурност е била лишена от едно твърде ценно свидетелство за състоянието на химнологичната, а може би и на църковномузикалната мисъл в този ранен стадий от развитието на църковнопевческото изкуство. Несъмнено загубата на трактат с наслов *За божествените химни* е неизмеримо голяма, имайки предвид присъщите на Псевдо-Дионисий прецизна изследователска наблюдателност, дълбоко проникновение и бляскава компетентност относно темата, върху която е предприел да пишелства. Неспоменаването ѝ от страна на по-късни писачи можем да си обясним, от една страна, с непроявяване на достатъчно интерес поради характера на творбата в една епоха на христологични и тринитарни спорове, а от друга, с евентуалната ѝ ранна загуба. Според дадената от самия него информация в тези книги се говорело за *превисшите химнословия на наднебесните умове*[49], т.е. за ангелското пение, но съдейки по общия характер на заглавието, по всяка вероятност в него са били засегнати и въпроси, отнасящи се до химните на поднебесната Църква.

Съдейки пък по някои случайни изрази, следва да отбележим, че Псевдо-Дионисий бил добре запознат с църковнопесенния репертоар на своето време. Песнопенията на верните от това време според направено от него изявление в *За божествените имена* носели скрижалите на истинското църковно учение, или точно както той отбелязва: спазвали *свойственото за всяка от богоначалните ипостаси*[50]. Изхождайки пък от други податки, той самият бил вдъхновен химнопевец и ревнител на истинското и богоугодно химнопеене.

Важно е да се отбележи, че на пръв поглед само в едно отношение Псевдо-Дионисиевите църковномузикални виждания се отличават от тези на предшестващите го отци и ревнители на църковната мусикия. Докато почти всички църковни писатели, взели отношение по въпроса за църковното пение, апелират за подбор на подходяща за църковно-богослужебна употреба музика и за достойни начини и средства за изпълнението ѝ, както и за достойното носене на църковнопевческото служение, у Псевдо-Дионисий откриваме изявление, което гласи, че може да се възпява *изобщо по всякакъв начин*, *по какъвто човек би могъл да възпее този неизречим Живот* (т.е. Бога – б.а.)[51]. Освен това прави впечатление отсъствието на какъвто и да е критичен поглед по отношение на певческата практика в негово време и на музиката изобщо, в която насока писанията на споменатите творци отразяват особена загриженост. Единственият случай, който би могъл да бъде счетен като Псевдо-Дионисиев призив, наподобяващ тези на светите отци, е поместен във втора глава на съчинението *За мистическото богословие*, при който случай той апелира за възпяване *по свръхестествен начин*[52]. Тук обаче, както е видно, става дума за възпяване в друг – по-дълбок смисъл на думата. Ако действително в горния призив за възпявяне *изобщо по всякакъв начин*, *по какъвто човек би могъл да възпее*... става дума за пеене, а не за възпяване в смисъл

[49] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 37.

[50] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 40.

[51] Пак там, с. 96.

[52] Дионисий Псевдо-Ареопагит. Мистическото богословие. Превод Цочо Бояджиев. – В: *Средновековни философи*. Първа част. Съставители Цочо Бояджиев и Георги Каприев. София, Св. Климент Охридски, 1994, с. 84.

на словесна похвала и възвеличаване, то казаното от Псевдо-Дионисий или наистина е в противоречие със светоотеческата доктрина за църковното пение, или можем да си обясним това изречение единствено като приемем, че изискванията, споделяни от отците преди Дионисий, са вложени в *душевни*-те *нагласи*, както и в *неизследваемите и свещени благоговения*, за които той говори във вече разгледаните от нас певческотематични вмъквания. Последното очевидно има превес, тъй като в това отношение свидетелстват думи, казани в края на шеста глава от съчинението *За божествените имена*, където той самият си благопожелава да пее *богоподобаващо*, което със сигурност означава – според установените вече в творенията на църковните отци музикални изисквания и норми на свещенопевческо служение. Пример за споменатото богоподобаващо пение Псевдо-Дионисий дава в лицето на Атинския епископ св. Иеротей[53], чиято личност всъщност авторът не е възможно да е познавал, но споменава в писанието си вероятно с подсилваща цел, както това прави по отношение и на други известни личности от зората на християнството – светите апостоли Петър, Яков брат Господен, Иоан Богослов, Тимотей и др. Описанието на начина, по който Иеротей изпълнил свой химн, наистина е нагледен пример на съзнателно и достойно носене на свещенопевческото служение – *изцяло обзет*, *цял извън себе си*, *до такава степен съпреживяваше общността си с възпяваното*, пише Дионисий, *че на всички*, *които го слушаха и гледаха*, *които го познаваха и не го познаваха*, *изглеждаше като боговдъхновен певец за прослава на божественото*[54]. Последно експозираните податки дават доволно основание да се смята, че липсващите на пръв поглед певческо- и песенно-нормативни призиви и евентуална църковномузикална критика в познатите ни Псевдо-Дионисиеви творби най-вероятно са били част от изложението на нестигналото до нас съчинение *За божествените химни*, в което според уверителните думи и на самият автор *е казано достатъчно*[55].

С още един илюстративен в тази насока цитат ще бъде ознаменуван и завършекът на този очерк за химнологичните и църковнопевчески възгледи на великия Псевдо-Дионисий Ареопагит, който цитат тук е вложен и в качеството си на напътствие и към музикословстващите в настоящо време:

А на мен нека Бог ми даде богоподобаващо да възпея множеството благотворящи имена на неназовимата и непроизносимата божественост и да не напуска устата ми словото на истината[56].

Старобългарски превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит съществувал по време на Втората българска държава. Известно е, че през втората половина на XIV в. по препоръка на Серския митрополит Теодосий с превод

[53] Св. Иеротей бил приятел на истинския св. Дионисий Ареопагит и също ученик на св. ап. Павел. Заел Атинския епископски престол след мъченическата смърт на св. Дионисий, а по-късно и той самият пострадал мъченически. Според преданието св. Иеротей Атински е един от вдъхновените химнопевци при погребението на Св. Богородица.

[54] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 50.

[55] Св. Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия..., с. 37.

[56] Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена..., с. 34.

на Псевдо-Дионисиевите съчинения се заел българския книжовник Исай Серски[57]. Към това си дело Исай прибавил и покрусителния си разказ за битката при Черномен (1371 г.), при която 60-хилядна християнска армия претърпяла съдбоносно поражение от турците.[58]

В библиотеката на Московската духовна академия под № 122 се пази превод на *Съчинения на Дионисия Ареопагита* с тълкувания от св. Максим Изповедник (428 листа бобицина), писан от ръката на българина св. Киприян, митрополит Киевски и Московски[59]. Според протойерей Георгий Флоровски св. Киприян е направил само препис на Ареопагитиките от съществуващия вече превод в Евтимиева България[60], а не нов самостоятелен превод.

[57] Флоровски, прот. Г. *Източните отци: от V до VIII век*. Изд. „Тавор" – Издание Московскаго патриархата, 1992, с. 134.

[58] Андреев, Й., Лазаров, Ив., Павлов, Пл. Кой кой е в средновековна България. – *Исторически справочник*, София, Просвета, 1997, с. 174.

[59] Архимандрит Горазд. Духът и идеите на св. патриарх Евтимий в национално-културното дело на неговите последователи. – *Духовна култура*, год. LX, кн. 1 (януари), София, 1980, с. 6.

[60] Флоровски, прот. Г. Източните отци..., с. 134.

МЕДИЕН ОБЗОР: 2017, ОКТОМВРИ – НОЕМВРИ

500 години от началото на Реформацията, съветският опит за унищожаване на религията, възходът на етнорелигиозния национализъм на Балканите и бъдещето на християнството в Австрия – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

***

500 години Реформация

500 години след историческото начало на Реформацията католици и протестанти утвърждават взаимната си свързаност[1]. Според папа Франциск „Божията благодат и десетилетия на екуменически диалог позволяват на протестанти и католици да отбележат 500-годишнината от началото на Реформацията заедно. Трябва да благодарим на Бог за великия дар на това, че можем да отбележим тази година в истинско братство – вече не като врагове, след дълги векове на противопоставяне и отчуждаване. Съвместното отбелязване на тази годишнина е възможно с Божия помощ и благодарение на едно икуменическо пътешествие, което ни позволи да узреем за взаимно разбиране, доверие и сътрудничество. Миналото не може да бъде променено, но днес поне виждаме едни други така, както ни вижда Бог. Ние сме преди всичко Негови деца, родени отново в Христос с Кръщението и следователно – братя и сестри. Твърде дълго се гледахме отдалече, с твърде човешко подозрение, вторачвахме се в различията и в грешките със сърца, насочени към осъждането на предишни деяния. Но сега католици и протестанти следват пътя на смирението и любовта, който води към превъзмогване на разделенията и към излекуване на раните – те работят заедно, за да служат на нуждаещите се и за да защитават справедливостта, да бранят правата на всички християни, които са жертва на преследвания дори в днешни дни".

Подробно за всички приготовления около честването на 31 октомври 2017 г. във Витенберг може да се прочете на страниците на десетки немскоезични медии, на юбилейния уебсайт (*https://www.luther2017.de*), а в сбит вид – във фокус рубриката на британския *Гардиън*[2].

---

1 „Catholic and Protestant leaders unite to mark start of Reformation", www.theguardian.com (31.10.2017).

2 „Cities: Wittenberg in the spotlight: Luther rules, 500 years after Reformation", www.theguardian.com/cities/2017/oct/31/wittenberg-spotlight-500-years-reformation-martin-luther (31.10.2017).

***

Защо се проваля съветският опит за унищожаване на религията?

Революцията вече е започнала по-рано през февруари, царят вече е абдикирал, започнало е установяването на временно буржоазно правителство[3]; но едва окупирането на правителствените сгради от болшевиките на 25 октомври 1917 г. поставя истинското начало на комунистическата ера. Именно от този момент започва и един експеримент, за който няма прецедент в световната история: систематично, ръководено от държавата унищожаване на религията. „Войнственият атеизъм не е периферна част на комунистическата политика; той не е страничен ефект, а главна опорна точка", пише Александър Солженицин; Ленин, от своя страна, сравнява религията със заболяване на сърдечно-съдовата система.

Само няколко седмици след октомврийските събития е сформиран Народен комисариат на просвещението (*Нарком просвещения*), натоварен със задача да елиминира всички религиозни препратки от учебните програми. През следващите години църковните храмове и манастирите са разрушавани или превръщани даже в публични тоалетни, недвижимата им собственост – конфискувана; хиляди епископи, монаси и църковни служители са убити от службите по сигурността; образуват се специални пропагандни звена (например *Лига безбожников*); християнски интелектуалци са заловени и изпратени в лагери.

Съветите първоначално вярват, че след като Църквата бъде лишена от власт, религията бързо ще изчезне. Когато това не се случва, те удвояват усилията си: по време на Сталиновите прочиствания от 1936–7 г. хиляди църковни служители са заловени и разстреляни; по време на Хрушчов религиозното възпитание на децата в семейството е поставено извън закона. Изобщо, между 1917 г. и 80-те години на XX век колкото повече религията успява да оцелее, толкова по-изобретателни стават съветските опити за нейното унищожаване.

Но съветският експеримент все пак се проваля – а изложбата „Да живееш с богове" на Британския музей в Лондон (2 ноември 2017 – 8 април 2018) дава отговор на въпроса за причините на този провал[4]: защото „практикуването и преживяването на вярвания е естествено за всички хора", както отбелязва първото изречение на плаката. Джил Кук, куратор на изложбата, добре си спомня вида на съветските храмове преди Перестройката – например Казанската катедрала в Санкт Петербург, която работи като музей на атеизма (катедралата е възстановена през 1992 г.). Изложбата включва интересни предмети от този атеистичен период, в това число и от периода на „научния атеизъм": например плакат, на който е изобразен усмихнат космонавт в открития космос, заедно с

[3] „Why the Soviet attempt to stamp out religion failed", www.theguardian.com (26.10.2017).

[4] British Museum, „Living with gods: peoples, places and worlds beyond", http://www.britishmuseum.org/whats_on/exhibitions/living_with_gods.aspx (02.11.2017).

надпис „Бог няма!" и срутваща се сграда на църковен храм под него.

В самия си край изложбата включва и един особен предмет: стъклена кутия, в която са разположени малки модели на лодки, изработени от дърво; в тях са поставени изгорели кибритени клечки, които изобразяват прегърнати хора; отстрани стои малък дървен кръст, изработен от останките на кораб с християнски бежанци от Сомалия и Еритрея, потънал край Лампедуза на 11 октомври 2013 г. Франческо Тучио, дърводелец от Лампедуза, решава да направи нещо за жертвите – каквото и да е – и подобно на един друг дърводелец преди себе си, изработва въпросния кръст от дърво. И така това, което изложбата в крайна сметка показва, е, че нищо – дори десетилетия на държавна пропаганда и държавен терор – няма да успее да изкорени инстинкта на вярата от човешкия живот.

***

Балканските гласове на благочестивия шовинизъм

По време на Балканските войни от 90-те години на XX век изглежда, че с трагичен резултат се съживяват стари европейски етно-религиозни връзки[5]: мюсюлманските държави подкрепят Босна, католическото сърце на Европа преоткрива връзките си с Хърватия, Сърбия получава православна подкрепа от Русия, Гърция и Кипър. След 1999 г. разговорите за цивилизационни сблъсъци утихват, тъй като регионът попада предимно под западно влияние – страните вече са членки на Европейския съюз или искат да станат такива. Днес обаче религиозно вдъхновеният национализъм и ултранационализъм се завръщат в европейския югоизток – не като доминиращи, но все пак като достатъчно ясно видими.

Един симптом за това са например възобновените връзки между гръцките радикали от „Златна зора" и Сръбската радикална партия. На разпространено видео от събитие, организирано в Солун по-рано през ноември тази година, се вижда как облечени в строги костюми членове на двете партии се поздравяват с „установяването на общ фронт срещу исляма и либералната глобализация" в региона. И двете партии разчитат на силно религиозна реторика (на събитието в Солун например специално е отбелязано, че водачите на партиите се завръщат от съвместно посещение на два от по-консервативните манастири в Атон – Есфигмен и Хилендар). Разбира се, нито „Златна зора", нито Сръбската радикална партия са основни играчи в страните си; но те не са и просто пренебрежими аутсайдери: „Златна зора" разполага с 16 депутати в 300-местния парламент на Гърция, а Радикалната партия – с 8% от гласовете на миналогодишните избори в Сърбия. Впрочем настоящият сръбски президент Александър Вучич започва кариерата си именно като радикал и остава такъв до 2008 г., когато решава да основе по-умерена политическа група.

„Златна зора" и сръбските радикали си приличат по много неща: не харесват

[5] „In the Balkans, the forces of pious chauvinism speak louder again", www.economist.com (17.11.2017).

чужди култури, особено тези, които са привнесени от мигранти; застъпват се за топли отношения с Русия и ентусиазирано подкрепят нейния президент; отнасят се много положително към изборната победа на настоящия американски президент, като „Златна зора" дори вижда в нея „победа на силите, които се застъпват за етнически чисти държави и за самодостатъчни национални икономики". Със сигурност нито политическият, нито религиозният живот на Балканите могат да се сведат до призивите на подобни крайни гласове. Но на тях определено вече мнозина гледат с повишено внимание – сякаш за пръв път от няколко десетилетия насам историята отново е на тяхна страна.

***

Обхватът и границите на християнския устрем на Австрия

Три столетия след като прогонва османските сили от портите си, днешна Виена представя две водещи политически фигури, които обичат да говорят силно за нуждата Европа да съхрани християнското си наследство и да държи исляма на разстояние.[6] Един от тях е 31-годишният Себастиан Курц – победителят на изборите през октомври. Още като министър и водач на центристката Австрийска народна партия, една от основните му политики е по-близката регулация на исляма в Австрия. Той е основен двигател на закон за исляма, въвеждащ разпореждания, за които много европейски правителства говорят, но не дръзват да реализират на практика. Законът ограничава чуждестранното финансиране на джамиите и имамите, като по този начин цели насърчаването на форма на ислям, която е по-пригодена за либералнодемократичната среда в Европа. „Според нашата конституция религиозните общности трябва да се самофинансират. В Австрия няма да откриете нито един протестантски пастор, който получава заплатата си от германския канцлер". Същевременно Курц твърдо вярва, че не е необходимо една религиозно неутрална европейска държава да премахва християнските символи от традиционните им публични места като съдебните зали или училищата.

Вторият забележителен „християнски воин" е кардинал Кристоф Шьонборн, един от най-влиятелните римокатолически гласове – едновременно консервативен и либерален, близък до Йоан Павел II и Бенедикт XVI, но и до папа Франциск. Преди година кардинал Шьонборн предизвиква удивление по време на церемония за отбелязването на 333-тата годишнина от победата над османците край Виена, когато пита реторично: „Ще има ли ислямско завладяване на Европа? Много мюсюлмани желаят това и твърдят, че Европа наближава към своя край". Помолен да разясни думите си, той отговаря, че целта му не е била да провокира, а да отбележи какви са фактите.

Може ли да се очаква, че Курц и Шьонборн ще работят за утвърждаването на християнството в държавата си? В някаква степен те, разбира се, вече го

[6] „The scope, and limits, of Austria's Christian zeal", www.economist.com (22.10.2017).

правят. Но истината е, че днешна Австрия изправя тежки ограничения пред изпълнението на тази задача. В своите интервюта Себастиан Курц винаги казва, че християнските ценности и духовно наследство са му важни, но допълва, че рядко ходи на църква (поради натоварената си работна програма). Що се отнася до кардинала, той може би е влиятелен във Ватикана, но твърде много от сънародниците му са престанали да обръщат внимание на думите, произнесени от амвона. В този смисъл изглежда, че секуларизиращото безразличие съдържа по-голяма опасност за австрийското християнство, отколкото някоя друга религия.